LA MASCARA DE PIEDRA

SIMBOLISMO Y PERSONALIDAD AYMARAS EN LA HISTORIA

FERNANDO MONTES RUIZ

Editorial Armonía

Cuadro de la portada: "Grupo y espacio", témpera de Fernando Montes Peñaranda, colección particular, Sidney, Australia

Diseño de la portada: Dan Crower

Segunda edición revisada, 1999

© Fernando Montes Ruiz

Editorial Armonía
Av. Ecuador N° 2284
casilla 4528, La Paz
Tel. (5912) 418458 fax: (5912) 414793
e-mail: armonia@datacom-bo.net

Depósito legal: 44-423-99
ISBN: 99905-808-2-0

Impreso en: Carmai, Chaskipampa, calle 43 N° 154, tel. 770178, La Paz, Bolivia

A la memoria de Enrique Ormaechea Peñaranda,
inspirador de esta obra.

Índice

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN 15

PRÓLOGO 17

INTRODUCCIÓN 23

CAPÍTULO I. MITOS ANDINOS PREHISPÁNICOS 39

A. Concepto andino de tiempo y espacio 41

B. Resumen e interpretación de los mitos andinos prehispánicos 44
1. Pachakamaq 44
2. Apo Catequil 45
3. Tunupa 46
4. Wiraqucha 50
5. Paryaqaqa 54
6. Hermanos Ayar 56
7. Manku Qhapaq 59

C. Análisis de los mitos 61
1. Análisis de los personajes 66
a. Alaxpacha 67
a_1 Dios Creador: El Sol. La Luna 67
a_2 Héroe Civilizador: Wiraqucha. El rayo. El Inca. Achachilas 69
a_3 Carácter del Alaxpacha 77

b. Manqhapacha 78
b_1 Genio Maligno: Pachakamaq. La serpiente. Wari. Supaya 78
b_2 Carácter del Manqhapacha 89
c. Akapacha 91
c_1 Mujer Madre: Pacha Mama. Mama Quta. Paqarina 91
c_2 Carácter del Akapacha 94
2. Análisis del argumento 94
a. Edad de las Tinieblas 95
b. Epopeya Civilizadora 96
3. Análisis de la evolución de los mitos 103

D. Tiempo mítico andino 104

CAPÍTULO II. SIMBOLISMO DEL ESPACIO AYMARA 109

A. Estructura del espacio aymara 109

B. Análisis del simbolismo espacial 113
1. Urqu - Uma 113
2. Alax - manqha 117
3. Centro o taypi 122

C. Significado psicológico del simbolismo espacial 126

CAPÍTULO III. LÓGICA ANDINA DE OPOSICIÓN COMPLEMENTARIA 129

A. Descripción del paradigma 130
1. Los tres modelos básicos 130
a. Hombre - mujer 130
b. Hermanos primogénito - segundo 132
c. Derecha - izquierda 132
2. Aplicación de los modelos 132
3. Asimetría de los modelos 135

B. Estructura y dinámica interna del paradigma 136
1. Contradicción interna del paradigma 138

2. Las soluciones 138
a. Asimetría en triángulo o compensación 138
b. Tinku 140
c. Mediación 141
d. Kuti 144

C. Evidencias lingüísticas 147
1. Sistema aymara de verbos 147
2. Sufijos y raíces interaccionales 148
3. Semántica de la reciprocidad 149
a. El problema 149
b. Las soluciones 154

D. Síntesis del paradigma andino de oposición complementaria y comparación con otros sistemas lógicos 157

CAPÍTULO IV. SIMBOLISMO ANDINO Y PERSONALIDAD AYMARA PRECOLOMBINA 161

A. Análisis del simbolismo andino 161
1. Estructura interna del simbolismo andino: el plano denotativo 163
2. El plano connotativo 165
a. Significados formales 166
a_1 Significados jerárquicos 166
a_2 Significados espaciotemporales 166
a_3 Universalidad de los significados formales 167
b. Significados psicológicos e ideológicos 168
3. Proceso de síntesis de los símbolos andinos y nexo con la psicología 176
a. Arquetipos 178
b. La contraparte andina: los ajayus 179

B. Personalidad aymara 184
1. Estructura de la personalidad 185
a. Máscara 185
b. Sombra 187
c. Yo o sí mismo 188

2. Descripción de la personalidad aymara precolombina 188
a. Máscara 189
Evidencias históricas 192
b. Sombra 199
Evidencias históricas 202
3. Dinámica entre máscara y sombra 203
a. Asimetría en triángulo 204
b. Mediación: el yo y el sí mismo 205

CAPÍTULO V. EL MUNDO AL REVÉS EN LOS MITOS ANDINOS ANDINOS MODERNOS 209

A. Resumen e interpretación de los mitos andinos modernos 218
1. Ruwal 218
2. Inkarrí Chacaray 220
3. Inka Huamanga 221
4. Mito de la Escuela 222
5. Inca Titiqaqa 224
6. Tata Rey Inca 227
7. Iqiqu 228
8. Supaya 230

B. Análisis de los mitos 231
1. Análisis de los personajes y niveles míticos 236
a. Alaxpacha: Sol. Wiraqucha. Santiago. Santos. Achachilas. Wayra Tata. Virgen de la Concepción 237
a_1 Carácter del Alaxpacha 242
b. Manqhapacha: El Inca. Katari. Supaya. Tío. Anchanchus. Saxras. Samiris 243
b_1 Carácter del Manqhapacha 253
c. Akapacha: Pacha Mama 254
2. Análisis del argumento 257
3. Evolución de los mitos 261
a. Evolución de los mitos modernos 261
b. Comparación entre mitos modernos y precolombinos 262

CAPÍTULO VI. PERSONALIDAD AYMARA MODERNA 267

A. Subsistema de personalidad hacia el mundo indígena 268
1. Máscara hacia los iguales 269
2. Sombra hacia los iguales 273

B. Subsistema de personalidad hacia el mundo criollo mestizo 276
1. Reinterpretación psicológica de los mitos 276
a. Paryaqaqa 276
b. Amawt'as 277
c. Inkawaqana 278
d. Inkarrí 280
e. Virgen de Socavón 281
f. Virgen de Copacabana 282
g. Ch'amakani 284
2. Sombra hacia el misti 290
3. Máscara hacia el misti 292
a. Tácticas de defensa 293
a_1 Repliegue 293
a_2 Doblegación 294
a_3 Encubrimiento 295
a_4 Regresión 296
b. La máscara aymara hacia el misti vista por los observadores externos 299
4. Evolución de la personalidad aymara 303

C. Sistema total de la personalidad aymara 310
1. Estructura 310
2. Dinámica entre Máscara y Sombra 312
a. Mediación 313
b. Asimetría en triángulo y kuti 314

CAPÍTULO VII. FIESTA Y REBELIÓN 315

A. Fiesta 316

B. Rebelión 319

1. Resumen de los principales movimientos rebeldes con participación o influencia aymaras 320
   a. Rebelión de Willkapanpa, 1536 - 1572 320
   b. Taki Unquy, 1565 322
   c. Muru Unquy, 1590 325
   d. Willkas, Ayacucho 325
   e. Yanawaras, 1596 325
   f. Azángaro, 1737 326
   g. Oruro, 1738 326
   h. Santos Atawalpa, 1742 - 1761 326
   i. Levantamientos antifiscales entre 1750 y 1779 327
   j. Sublevación general, 1780 - 1782 328
   k. Zárate Willka, 1899 336
   l. Corocoro, 1914 341
   m. Jesús de Machaca, 1921 342
   n. Chayanta, 1927 343
   ñ. Sublevación de 1947 346
   o. Movimiento Tupaq Katari 350

2. Interpretación psicosocial de las rebeliones 358
   a. La crisis del sistema de dominación 360
   b. Correlatos simbólicos 361
      b_1 Muerte de las divinidades cristianas 362
      b_2 Resurgimiento de los dioses andinos 368
         El Inca y la serpiente 368
         El rayo, los cerros y el terremoto 379
   c. Transformaciones ideológicas y psicológicas 384
      c_1 Ideología 385
      c_2 Identidad cultural 390
      c_3 Personalidad 395

ANEXO 409

A. Mitos prehispánicos 409
1. Pachakamaq 409
2. Apo Catequil 412
3. Tunupa 414
4. Wiraqucha 418
5. Paryqaqa 421
6. Hermanos Ayar 427
7. Manku Qhapaq 430
B. Mitos modernos 434
8. Ruwal 434
9. Inkarrí Chacaray 435
10. Inka Huamanga 436
11. Mito de la Escuela 437
12. Inca Titiqaqa. Versión en castellano 439
Inca Titiqaqa. Vesión en aymara 441
13. Tata Rey Inka 444
14. Iqiqu 444
15. Supaya 445

GLOSARIO 447

NOTAS 459
A la introducción 459
Al capítulo I 459
Al capítulo II 465
Al capítulo III 468
Al capítulo IV 470
Al capítulo V 472
Al capítulo VI 476
Al capítulo VII 478

BIBLIOGRAFÍA 487

CUADROS. CAMPO SEMÁNTICO DE: 509
Urqu - Uma, Alax - Manqha, Yana en aymara, Yana en quechua

Reconocimiento

La presente investigación fue efectuada con el patrocinio institucional de la Comisión Episcopal de Educación de Bolivia, con un financiamiento otorgado por la entidad católica alemana MISEREOR.

El punto de partida de esta obra es una hipótesis formulada con gran lucidez por Enrique Ormaechea Peñaranda en 1961. Ormaechea era un destacado economista, pero sus intereses lo llevaron a profundizar en el estudio de la cultura nativa. En un trabajo práctico escrito en Nueva York para un curso de antropología, postuló, basado en la psicología de Jung, que la personalidad aymara era predominantemente masculina y guerrera en tiempos precolombinos, pero que a causa del trauma de la Conquista se feminizó, haciéndose sumisa y doble. Estas transformaciones psicológicas corresponderían, según el citado trabajo, a la mayor importancia que ha cobrado la divinidad femenina Pacha Mama en la mitología andina moderna, por oposición a la preponderancia que tenían los dioses masculinos como Wiraqucha en el sistema de creencias prehispánico. Ormaechea murió prematuramente sin poder desarrollar esta intuición fecunda.

Es asimismo necesario reconocer la deuda intelectual con otros autores. El capítulo I debe mucho al esquema para el análisis de los mitos andinos propuesto por Julio Tello, el Capítulo II no hubiera sido posible sin el estudio de Thérèse Bouysse-Cassagne sobre el simbolismo del espacio aymara, y el Capítulo VII está enriquecido con los conceptos de Silvia Rivera y Javier Hurtado. Es también preciso agradecer a Abraham Lupa, Xavier Albó, Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Silvia Arce, Cassandra Torrico y María Luisa Sánchez Bustamante de Urioste por haber puesto generosamente a mi disposición sus manuscritos inéditos y por sus

valiosas sugerencias, lo mismo que a Isabel Bastos y a María Elena Lora por sus orientaciones en lingüística.

Merecen especial gratitud el estímulo y la ayuda desinteresada brindados por Xavier Albó y la confianza y el aliento prestados por Jaime Crespo, Jaime Zalles, Eduardo Gonzáles y por el personal de la CEE.

Hay que resaltar que este libro no se hubiera podido publicar sin la decidida colaboración de Felicísimo Tarilonte, de la imprenta Carmai, y de Rosa R. de Montes. Debo expresar además mi agradecimiento a María Eugenia Montes y a Ivette Paz por el trabajo mecanográfico y el armado, a Patricia Montes por ayudarme a corregir las pruebas y a elaborar la bibliografía, a Peter Brunhart, de la Editoral Armonía, a Hugo Montes y a Jaime Taborga, por su ayuda en la edición, a Teresa Gisbert, Arturo Costa de La Torre, Blanca Muñoz y María Rosa Montes por haberme facilitado el material bibliográfico, a Fernando Montes Peñaranda por haberme permitido reproducir uno de sus cuadros en la portada, a Dan Crower por diseñar la carátula, a Eusebio Marca y Fernando Huanacuni por transcribir y traducir las grabaciones en aymara, y a Filomena Nina, Miriam Sotomayor y Juan de Dios Yapita por haberme ayudado a refonologizar las citas aymaras y quechuas de los textos coloniales.

Prefacio a la segunda edición

Pese a estar agotada hace tiempo la primera edición de esta obra, no hemos querido lanzar una nueva edición sin antes revisarla y ponerla al día.

En lo posible se ha buscado facilitar la lectura del texto, sistematizando mejor la información y exponiéndola de manera más concisa. Se trata de podar el ramaje superfluo para que el tronco principal de la argumentación aparezca con mayor claridad. Con este propósito se han eliminado algunos textos que sobraban, y muchos datos especializados se han pasado a notas de pie de página. Además, las citas de documentos coloniales, que suelen ser engorrosas para leer, han sido resumidas en lenguaje contemporáneo, o al menos se ha modernizado su ortografía, y las palabras aymaras y quechuas han sido refonologizadas según el alfabeto vigente, aunque en las citas textuales se mantiene la forma en que las escribió cada autor.. Por su profusión, estos vocablos en idioma nativo no van en cursiva sino cuando forman frases completas.

Pero también se ha añadido material nuevo y elaboraciones últimas: en el capítulo I los mitos precolombinos se reinterpretan con arreglo a hallazgos documentales recientes. El capítulo II desarrolla de manera más completa el simbolismo del lago Titicaca y de sus islas en el contexto del espacio aymara e inca. El capítulo III reformula la lógica andina en términos del modelo de unidad contradictoria de los opuestos complementarios, que se adecúa mejor a los hechos. El capítulo V incorpora nuevos datos etnográficos sobre las creencias aymaras contemporáneas y un mito inédito sobre la muerte del Inca Atawalpa, recopilado por el autor en la isla del Sol (la versión aymara completa y su traducción al castellano están incluidas en el anexo). En

el capítulo VII se pone al día, con los eventos recientes, la relación y el análisis de los movimientos aymaras y quechuas contemporáneos. Finalmente, se ha elaborado un glosario con las palabras aymaras y quechuas empleadas en la obra, escritas según el alfabeto oficializado, pero que también consigna la forma en que éstas aparecen en las citas textuales.

La Paz, mayo de 1999
Fernando Montes

Prólogo

Xavier Albó

Es para mi un motivo de gran alegría poder prologar esta primera y estimulante publicación de Fernando Montes, amigo y gran promesa profesional.

Hace ya varios años la Comisión Episcopal de Educación, entonces presidida por Jaime Crespo, nos pidió a mí y a otras personas con esta temática, el asesoramiento para un nuevo estudio que la CEE estaba encargando a Fernando Montes. Pero pronto se vio que en realidad se trataba de dos proyectos. La CEE pensaba ante todo en algo pragmático para su utilización inmediata: algunas pistas psicológicas para la elaboración de materiales didácticos a ser utilizados en el sector rural Aymara. El encargado del estudio sentía en cambio la necesidad de un trabajo de mayor vuelo teórico, previo al señalamiento de pistas prácticas. En síntesis planteaba la necesidad de una interpretación global de los rasgos colectivos más significativos de la psicología del pueblo Aymara -andino, tal vez- a través de las sacudidas históricas que le ha tocado vivir: antes libre, después oprimido, nunca abatido. Y empezó el forcejeo dialéctico entre dos propuestas que, siendo distintas, se podían ayudar mutuamente. Jaime Crespo aceptó el nuevo reto y el resultado esta en las manos del lector.

Cuando escuché el plan del autor, me asusté. Le dije que se trataba de una obra realmente de romanos (o del Tawantinsuyu, para el caso), que para poderse hacer a fondo exigiría toda una vida,

sumergirse de lleno en otra lengua y cultura, entablar un diálogo intenso y muy receptivo con los protagonistas y depositarios de esta cultura andina y Aymara. Llegamos al acuerdo de que, por el momento, lo único factible era abrir una brecha en el monte alto, utilizando para ello casi exclusivamente fuentes secundarias, fundamentalmente bibliográficas, complementadas por discusiones con diversos interlocutores igualmente preocupados por el tema. Aún con esas cortapisas, el trabajo ha mantenido la audacia de una obra de romanos (o del Tawantinsuyu). Un rápido vistazo a la bibliografía y a las notas de pie de página muestra la abrumadora cantidad de horas de lectura asidua y cuidadosa y la constancia que el trabajo ha demandado. Supuestas las pocas facilidades infraestructurales que nuestro medio provee, el esfuerzo es aún más meritorio. Pero el fruto está ya aquí, listo para desatar un diálogo intenso y fecundo, y para estimular nuevas investigaciones por las nuevas pistas ya desbrozadas.

El estudio podría definirse como un encuentro entre dos tradiciones: la Aymara - andina por un lado, y por otro la de la ciencia psicológica, especialidad a la que pertenece el autor, quien ha presentado también este trabajo como tesis de grado. La tradición Aymara se intenta descubrir a lo largo de la historia principalmente a través de esta instancia privilegiada que son los mitos y los símbolos, áreas en las que más fácilmente se proyecta y cristaliza la propia vivencia o "sueño" colectivo. La tradición psicológica, dentro de la que Montes selecciona sobre todo a la escuela de Jung, proporciona nuevos paradigmas de análisis, principalmente el del constante juego entre máscara y sombra. Estos paradigmas a su vez se enriquecen con los datos provenientes de experiencias humanas tan distintas de aquellas en las que fueron creados.

El resultado de este encuentro muestra una fuerte coherencia, tanto del mundo interior Aymara tomando unitariamente, como de sus adaptaciones a nuevas situaciones históricas y socio - políticas, como finalmente la coherencia entre esta vivencia andina y los esquemas psicológicos percibidos en otras latitudes y tiempos.

Todo el conjunto es, además, otro aporte a los varios que ya se van acumulando para desmitificar las ideas etnocéntricas que nos inducen a prejuzgar todo lo no europeo como "primitivo" y poco elaborado.

Sin necesidad de caer en romanticismos baratos, el lector descubrirá rápidamente que detrás del abundante material acumulado en el texto subyace todo un esquema mental, una cosmovisión filosófica y un sistema de valores con su propia consistencia. Tiene como toda realidad humana sus aporías, y presenta significativos contrastes con los esquemas hoy dominantes. De esta forma, poco a poco, vamos redescubriendo la dimensión reprimida de nuestra realidad total.

Europa tardó varios siglos y varias invasiones para re-encontrar sus raíces greco romanas. Y este re-encuentro consigo misma dio lugar a este fenómeno múltiple llamado Renacimiento, generador a su vez de nuevos horizontes de creatividad. Una expresión de este nuevo dinamismo fue cabalmente -des-

de la perspectiva europea- el "descubrimiento" y la "conquista" de un Nuevo Mundo, dentro del que se incluían nuestras civilizaciones andinas. Pero, desde la perspectiva andina, la conquista fue invasión y Pacha Kuti, "el mundo al revés", como nos recuerda Fernando Montes citando a Waman Puma. La expansión americana del renacimiento europeo fue para el hombre andino una "edad media" de la que aún no ha salido. Su renacimiento debe pasar por el reencuentro con su propia Grecia y Roma -que aquí se llama Aymara, Qulla, Tawantinsuyu- no para un retorno involutivo hacia el pasado, que nunca tiene reprís, sino para que la vigorización de estas raíces genere una nueva savia creativa. Sólo así nuestro país llegará a ser realmente nación, una nación unida pero múltiple, igualitaria pero con raíces y componentes creativamente plurinacionales.

Dentro de carácter exploratorio del presente trabajo, son muchos sus méritos y aportes. No es el menor el haber logrado sistematizar tanta información dispersa, encontrando sus elementos unificantes, y dándole su propia interpretación. Esta última implica intuiciones que en muchos casos coinciden, por sus propios caminos, con las de otros estudiosos de este fascinante mundo Aymara y andino. Limitándonos incluso a la simple tarea de recopilación ordenada, es ya una excelente contribución la que nos hace Fernando Montes, por ejemplo, al presentarnos su colección de mitos antiguos y modernos; o su listado de tantas rebeliones, subrayando los rasgos simbólicos que en ellas se desplegaron; o los varios cuadros en que se relacionan conceptos claves de los diccionarios y los cronistas de ayer o los antropólogos de hoy.

La función de todo pionero es ante todo abrir brechas, señalar pistas, jerarquizar prioridades en las búsquedas pendientes, formular las preguntas adecuadas, más que dar las soluciones definitivas y menos aún las formulitas mágicas. Todo esto ocurre en el presente trabajo. Señalaré aquí de manera muy impresionística algunas de las pistas y preguntas que me ha suscitado la lectura de este trabajo.

Las recopilaciones de material hechas por Fernando Montes, como las de otros estudiosos del mundo andino nos muestran una vez más la urgencia de una tarea en la que sólo nos vamos adentrando a empellones aún demasiado esporádicos: la inventariación sistemática y exhaustiva de tanto material existente sobre el mundo Aymara. El simple rescate de vocablos Aymara con su contextualización en las obras de los cronistas coloniales sería ya un instrumento de trabajo sumamente útil para el investigador en cualquier disciplina, incluyendo la presente. Cuánto más lo sería una inventariación sistematizada de la cultura Aymara actual, tan viva, con tan pocas ganas de morir, y sin embargo aún tan precariamente codificada. Debido a esta ausencia de inventariaciones surgen siempre ambigüedades y dudas en las interpretaciones hechas por los diversos autores. Suelen basarse en vivencias y muestras insuficientes de la totalidad Aymara, y al mismo tiempo deben recurrir -como se hace también en el presente caso- a lo andino sin precisar mayormente donde está la línea definitoria de lo específicamente Aymara.

Este ultimo aspecto nos lleva a un problema teórico y etnohistórico más amplio, francamente reconocido por el autor en la introducción a su estudio. ¿Qué es lo específicamente Aymara? ¿Existe

realmente como algo preciso y diferenciado de otras realidades andinas y a su vez internamente único en medio de sus innumerables variantes internas? El autor en su texto, como yo en este prólogo, dubita constantemente entre el uso de los términos "Aymara" y "andino". Quizás deberíamos oscilar también entre "Aymara" y "Lupaqa", o "Laymi" o "Macha", etc., pese a que en este último grupo ahora se habla ya Quechua. Problemas como el de la gran tradición y su articulación con las pequeñas tradiciones locales de que Redfield ya hablaba hace décadas, se aplican también a nuestro mundo andino. Hechos como el de hablar una u otra lengua en distintos momentos históricos, o el de moverse en uno u otro contexto social, político económico, introducen nuevas modificaciones y variables al tema. En el pasado nos encontrábamos con otros criterios de identidad. Existían numerosas unidades étnicas interdigitadas, cada una con su propia historia de pugnas y alianzas con otras y con su propio universo de referentes simbólicos (y posiblemente, psicológicos); pero al mismo tiempo muchas de ellas compartían un mismo espacio andino, dentro de un territorio relativamente expandido. Cada nueva alianza o conquista era al mismo tiempo una negación o disminución de las vivencias previas y a su vez una expansión lógica del sistema en que todos se movían. Los ayllus, las micro-naciones, la nación Aymara y el mundo andino se contraponían y se encontraban al mismo tiempo. En el presente, este mismo problema de la unidad y multiplicidad andina e incluso Aymara se presenta de otra forma. Todos se encuentran unidos al conformar juntos el mismo sector aplastado primero por el invasor, después por el colonizador, y ahora por las clases dominantes, herederas culturales, políticas y económicas de aquellos primeros dominadores y hoy brazos locales de las nuevas metrópolis mundiales. Pero a su vez cada grupo local sigue manteniendo su propia vivencia. Cada lugar tiene su tradición histórica local, con diferencias acentuadas por la rotura que la Colonia y la República impuso a muchas relaciones horizontales entre grupos. Además su articulación con el sistema dominante ha ido adquiriendo formas distintas de un lugar a otro, con sus propias actitudes globales muchas veces contrapuestas. La vivencia acumulada de los Kataristas y de los ucureños, o la de los Aymara del Altiplano, de la ciudad y de los Yungas, por ejemplo, son notablemente distintas. Aún cuando logremos trazar líneas maestras globales para todos ellos, quedará por delante la gran tarea de señalar después los matices distintivos para cada situación y las causa que llevan a tales diferencias.

Otro conjunto de preguntas surge a propósito del cambio psicológico que Fernando Montes percibe entre la concepción previa y posterior a la llegada de los españoles Una primera pregunta, casi imposible de responder con las fuentes a nuestra disposición, es si este cambio podría haberse dado ya en el ámbito Aymara-Qulla, en sentido estricto, cuando éste fue conquistado por los Inka después de una dura lucha a la que Montes alude. El conocido etnohistoriador John Murra en un artículo que pronto publicará UNESCO afirma que la última vez que el Aymara pudo llamarse libre fue antes de ser conquistado por los Inka. La otra pregunta es sobre qué continuidad y qué rotura existió -también a los ojos de los Aymara estrictamente tomados como tales- entre su sometimiento bajo los Inka y bajo los españoles. Otro etnohistoriador al que Montes cita con frecuencia, Tristan

Platt, piensa que hubo más continuidad que rotura, que el cambio verdaderamente radical divide todo lo anterior (pre Inca, Inca, Español) de lo presente y que éste se dio recién a fines del siglo pasado con el ataque frontal al esquema de las comunidades indígenas y a la "república de indios" que éstas mantenían. Si las interpretaciones y conclusiones que Fernando Montes saca de los mitos son correctas, parecería que el corte fuerte, desde la percepción colectiva que dichos mitos encubren, sería el convencional: pre-Inka más Inka por un lado, y desde los españoles hasta el presente por el otro, incluyendo, claro está, numerosos cambios de matiz según las diversas coyunturas regionales e históricas.

Otra pista se nos abre al analizar las tensiones psicológicas que se desarrollan dentro del Aymara, que a la vez es andino y boliviano, indio y campesino, si no ha emigrado ya a la ciudad. Lleva dentro el esquema andino que Fernando Montes ha privilegiado en su texto, pero también el esquema que se le impone desde afuera y desde arriba, el asimilacionista. Los dos esquemas entran en conflicto y generan muchas veces, principalmente en aquellos grupos más "promocionados" dentro de los esquemas dominantes -maestros, pastores y catequistas, agrónomos, inmigrantes a la ciudad, etc.- serios desgarres psicológicos internos. Pueden coexistir simultáneamente fuertes agresividades y grandes dependencias frente al grupo social dominante; el rechazo y a la vez el afán de imitación. El largo capítulo sobre rebeliones nos muestra sobre todo la cara de rechazo agresivo. Son las instancias en que el Aymara actúa más consistentemente con la imagen peyorativa que se ha hecho del "otro", del q´ara. Pero no debemos olvidar que la rebelión es en cierta forma la excepción; es el turbión que ocurre sólo ocasionalmente entre largos tiempos de aguas tranquilas. Y en estos momentos de tranquilidad la dependencia imitativa va abriéndose cauce silenciosa pero incansablemente. El Aymara ha generado a Katari y a los kataristas, pero también se movilizó con el esquema integracionista del MNR que desembocó con los años en el corrosivo Pacto Militar-Campesino. El Aymara quiere ser él mismo, con una identidad que echa raíces en el pasado para abrirse hacia el futuro, pero al mismo tiempo no es insensible a tantas sirenas que le cantan un progreso a partir de la total negación de su propia identidad. Ambos esquemas coexisten dialécticamente, sin que pueda pensarse en soluciones simplistas que eliminen a uno de los dos polos.

Finalmente, el largo estudio que tenemos delante nos lanza otro reto: ¿Cómo articular las características psicológicas "colectivas", el "carácter Aymara", con las variantes ya no locales sino individuales? ¿Cómo, a partir de ese común denominador, se montan las diferenciaciones particulares? Los diversos caracteres individuales -unos más agresivos, otros más dóciles; unos melancólicos, otros alegres- se montan encima del sustrato más o menos colectivo de que nos habla este libro. ¿Qué nuevas características surgen de tal montaje?

He aquí algunas de las preguntas que me ha suscitado la lectura de este texto. A cada lector le suscitará muchas más. Sin duda habrá dos tipos privilegiados de lectores: por un lado los que lleguen equipados con instrumentos de las ciencias psicológicas, a quienes el material aquí acumulado estimulará nuevas hipótesis interpretativas. Por el otro, y sobre todo, los propios lectores Aymaras.

Por mucho que el autor se esforzara en sumergirse dentro del mundo Aymara e intentara comprenderlo en sus propios términos, es evidente que parte de otra vivencia y formación. Lo ve necesariamente desde afuera, como el mundo del "otro". Esta circunstancia tiene incluso un lado muy positivo: se establece cierta distancia que facilita ver el bosque sin perdernos en los árboles. Tal perspectiva puede ayudar como pueden ayudarnos a los bolivianos los juicios que desde la distancia formulan ciertos observadores extranjeros. Pero esta es necesariamente sólo una de las perspectivas. La otra es tanto o más esencial.

Este libro cumplirá mucho mejor su misión en la medida que estimule la reacción de los propios protagonistas actuales de la historia Aymara, los miembros de este pueblo. Esta visión desde adentro presentará sin duda nuevos trazos. Confirmará unos puntos, pero cuestionará otros. Añadirá sin duda muchos matices que sólo conoce quien los ha vivido. Así, poco a poco, se irá llegando a la comprensión cabal del mundo interior del Aymara, para que pueda afrontar mejor su historia futura, y para que quienes quieran acompañarle en esta tarea sean realmente un apoyo y no un estorbo.

La Paz, Chukiyawu 30-VIII-94

Introducción

"El consenso de opinión ha sido que los aymaras forman uno de los pueblos más difíciles de penetrar"[1], escribe el conocido antropólogo William Carter. Se podría añadir que son uno de los pueblos más calumniados y peor comprendidos que existen, pues la mayor parte de la literatura etnográfica consagrada a los aymaras ofrece una imagen distorsionada o parcializada e injustamente negativa de esta etnia (para un resumen de tales descripciones véase el capítulo VI).

Evidentemente la personalidad aymara es elusiva, compleja, contradictoria y rica en matices y paradojas, lo cual puede llevar al extraño a formarse una falsa imagen de ella. Sin embargo, los factores que dificultan a los observadores externos comprender el carácter aymara en su verdadera dimensión son básicamente son dos:

En primer lugar, los aymaras pertenecen a una cultura que se ha desarrollado durante milenios sin ningún contacto con el Viejo Mundo, y con total independencia de él. Consiguientemente, las formas de vida, las costumbres, la organización social y la concepción del mundo aymaras son radicalmente ajenas y distintas de las occidentales. Considerando este marco cultural, los rasgos psicológicos y las categorías cognitivas aymaras pueden tener un significado muy distinto del que tendrían entre europeos y norteamericanos, y por tanto las conceptualizaciones teóricas desarrolladas en esas latitudes no siempre resultan válidas en los Andes.

En segundo término, los aymaras han sufrido cerca de cinco siglos de dominación externa, a la que forzosamente han tenido que adaptar su psicología y su cultura. Es pues imposible comprender al aymara contemporáneo sin hacer referencia a esta experiencia histórica crucial en su formación psíquica. Dicho sea de paso, esta situación de dominación ha modelado varias facetas opuestas y contradictorias en el carácter del aymara, pues su comportamiento y sus actitudes no son los mismos

frente a la clase dominante que delante de sus iguales, ni durante la vida cotidiana que en el transcurso de las fiestas y rebeliones. Además, es evidente que la psicología del colonizado no puede ser la misma que la del colonizador. De ahí que los investigadores de la Metrópoli (o sus acólitos nacionales) que han intentado estudiar al aymara desde la perspectiva del opresor han obtenido necesariamente una percepción falseada y unilateral de él.

A fin de superar estas dificultades y de lograr una comprensión cabal de la personalidad aymara, es necesario satisfacer los siguientes requisitos:

- Trascender las engañosas apariencias externas para aprehender los rasgos esenciales, con su organización y dinámica internas. Ello implica acceder a las estructuras inconscientes que subyacen a la vida psíquica de este pueblo.
- Considerar globalmente al carácter aymara en todos sus aspectos, y comprenderlo dentro de las condiciones económicas, sociales y culturales en que se ha desarrollado en el pasado y en que se desenvuelve actualmente. Esto supone tomar en cuenta el proceso histórico en que se ha formado la personalidad colla, pues como bien dice Franz Boas, "no basta saber cómo son las cosas sino cómo han llegado a ser lo que son"[2].
- Entender el carácter aymara desde la propia perspectiva aymara, vale decir, en el marco de su visión del mundo y a partir de la lógica y las categorías conceptuales propias de su cultura.

Fieles a estos postulados, en la presente obra nos proponemos estudiar la personalidad básica aymara desde una perspectiva histórica. Intentaremos comprender su evolución desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días, y lo haremos dentro del contexto de sus determinantes socioculturales y a partir de las propias categorías conceptuales aymaras.

La tarea que nos proponemos semeja a la del detective que debe reconstruir un hecho pasado, y no observable directamente, a partir de unos cuantos indicios o "pistas" fragmentarios y dispersos. Pues bien, los únicos "rastros" o "vestigios" que quedan de la personalidad aymara precolombina o colonial son sus manifestaciones simbólicas indirectas, que han sido recogidas por los cronistas y extirpadores de idolatrías o que se hallan conservadas en los restos arqueológicos del pasado andino.

Dado que las sociedades andinas eran ágrafas, los significados que normalmente se plasman en la escritura estaban inscritos en todas las actividades de los hombres y en los productos culturales creados por esas actividades. Así, la producción agrícola, la organización social y espacial, el lenguaje, los mitos, los ritos, las fiestas, las actividades

del ciclo vital, la etiqueta social, la arquitectura, los templos, los tejidos y la cerámica no eran en absoluto casuales en cuanto a su forma, sino que estaban preñados de un riquísimo contenido simbólico con implicaciones psicológicas.

Los símbolos son la vía privilegiada y más directa para acceder a las estructuras psicológicas profundas de un pueblo y para comprender dichas estructuras en el contexto de su propia perspectiva cultural. Veamos por qué.

El acto de representar un objeto de la realidad mediante otro distinto de él, abre al ser humano las infinitas posibilidades de la conciencia, la subjetividad, el pensamiento conceptual, las relaciones sociales y la cultura. No es exagerado decir que el hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear los símbolos y el lenguaje[3].

El sustituir una realidad por un signo o símbolo es una operación de mediación, a través de la cual el sujeto toma respecto a lo vivido un distanciamiento que le permite identificarse como sujeto distinto de aquello que le rodea[4]. El simbolismo es pues la condición para la subjetividad. Además, los nombres propios y las categorías lingüísticas de "yo" y "tú" dan lugar a la toma de conciencia de uno mismo como entidad diferente, condicionando el surgimiento de la identidad individual y permitiendo la inserción de esa identidad en una trama de relaciones sociales[5]. Por otra parte, el simbolismo del lenguaje, de los mitos o de los objetos culturales es el vehículo de la comunicación entre los hombres y es también el agente de transmisión de toda la cultura, las normas, los valores y las actitudes que comparte una colectividad.

Desde un punto de vista cognoscitivo, el hecho de representarse mentalmente un objeto mediante otro permite al sujeto lograr una cierta autonomía respecto a la realidad perceptual inmediata de ese primer objeto, y abstraer así algunos de sus atributos para formar conceptos, lo cual es una condición indispensable para los procesos del pensamiento. Los símbolos y signos vendrían a ser pues una suerte de "red" conceptual y perceptual que "pesca" o selecciona determinados aspectos de la realidad, los fija o retiene y los ordena. Al seleccionar y organizar las percepciones, el simbolismo da sentido y coherencia a la experiencia humana, influyendo decisivamente en las actitudes o predisposiciones cognitivas, afectivas y conductuales respecto a esos objetos de experiencia. A su vez, los símbolos están modelados por la experiencia histórica que ha formado una cultura.

Puesto que la actividad simbólica es más o menos estable y está compartida por una colectividad, condiciona formas de pensar, sentir y actuar asimismo estables y compartidas, las cuales constituyen la cosmovisión, la ideología, los valores, actitudes, normas sociales de conducta y rasgos de personalidad que caracterizan a un grupo humano. Estos contenidos psicológicos se organizan internamente con arreglo a las

estructuras simbólicas, que de alguna manera corresponden a las estructuras inconscientes colectivas. Por ello, la articulación entre los fenómenos simbólicos y los psicológicos se opera a través de los arquetipos, proceso que analizaremos en el capítulo IV.

Los pueblos andinos emplean tres modelos simbólicos principales para representar y ordenar su realidad natural y social: los mitos (tiempo mítico), el espacio (ecológico, geográfico o sociopolítico), y el propio ser humano, en su aspecto corporal, sexual o familiar.

Los mitos son relatos fantásticos protagonizados por dioses, héroes o genios que encarnan a fenómenos naturales y que representan implícitamente a los aspectos relevantes de la realidad social o natural del pueblo que los relata. A manera de una autobiografía colectiva, los mitos narran la historia de ese grupo humano y expresan su concepción del tiempo. Para los fines de nuestra investigación consideraremos a los mitos como sueños colectivos que, al igual que los sueños individuales, revelan aspectos importantes de la personalidad de quien los sueña.

El segundo modelo simbólico que consideramos en el espacio andino, definido por las oposiciones puna - valle y Alto - Bajo, basadas en la variada ecología de los Andes. Este modelo representa y ordena todos los aspectos relevantes de la cultura aymara y quechua: la organización sociopolítica, la naturaleza, la mitología, los ritos, etc.

Por último, el modelo humano está inspirado en el cuerpo físico, en la pareja sexual y en la familia, metáforas con que los pueblos andinos representan su realidad con el fin de darle coherencia, orden y sentido.

Abordaremos el estudio de estos tres modelos a través de sus manifestaciones en el lenguaje, en los gestos o acciones, y en las creaciones materiales de los hombres andinos. Por medio de un análisis semiológico intentaremos hallar los significados implícitos en todas estas expresiones simbólicas. Como lo veremos en el capítulo II, estos significados connotados en el simbolismo andino se agrupan entre sí formando núcleos semánticos bien definidos, a los que consideraremos una forma de asociaciones libres colectivas. Así como las asociaciones libres individuales revelan la presencia de complejos personales, estas asociaciones semánticas compartidas corresponden a complejos colectivos o arquetipos.

De esta manera, a partir del acopio de información psicológica contenida en el simbolismo andino intentaremos reconstruir la personalidad básica aymara en su evolución desde las épocas precolombinas hasta el presente. *Grosso modo*, nuestro plan de trabajo es el siguiente:

Dedicaremos los tres primeros capítulos a analizar los tres modelos simbólicos andinos: expondremos primero los mitos precolombinos y trataremos de aislar los principales arquetipos contenidos en ellos, entendiéndolos a partir de las experiencias históricas en que se han forjado (dilucidaremos de paso los conceptos andinos de tiempo e historia representados en los mitos). Consagraremos el segundo capítulo al espacio aymara y a su simbolismo psicológico y sociohistórico connotado. Luego examinaremos el modelo humano y el paradigma de la lógica de oposición complementaria implícito en él.

En el capítulo IV expondremos la estructura simbólica, lógica y psicológica común que subyace a los tres modelos estudiados. Sobre la base de ella y de los datos ofrecidos por los cronistas y los arqueólogos reconstruiremos la personalidad aymara precolombina, sus estructuras, sus contenidos y las condiciones sociohistóricas en que éstos se han modelado.

El capítulo V está dedicado al análisis de los mitos andinos modernos y de sus correlatos históricos, arquetípicos y psicológicos, que enfocaremos desde la perspectiva de los cambios que han sufrido respecto a los mitos prehispánicos.

A partir de esta información arquetípica y de las descripciones etnográficas actuales, en el capítulo VI examinaremos las transformaciones que ha experimentado la personalidad aymara moderna para adaptarse a la opresión colonial y republicana sin perder su identidad étnica.

En el último capítulo prestaremos atención a los profundos cambios que tienen lugar en el carácter aymara moderno durante situaciones no cotidianas como las fiestas y las rebeliones, en las cuales resurgen muchos de los antiguos rasgos precolombinos.

Como marco teórico para este estudio utilizaremos las concepciones etnopsicológicas de los propios aymaras, las cuales se hallan implícitas en el simbolismo mítico, en el lenguaje y en las prácticas culturales de este pueblo, o bien explícitas en sus sistemas manifiestos de creencias. Emplearemos asimismo la lógica andina de oposición complementaria como paradigma formal para ordenar los datos y para conceptualizar la dinámica de la personalidad en términos de los conceptos andinos de tiempo y de historia.

A lo largo del trabajo intentaremos sistematizar y explicitar estos conceptos étnicos aymaras, manteniéndonos en lo posible fieles a la visión andina del mundo. Sin embargo, puesto que es estas concepciones indígenas prefiguran muchas de las nociones de la lógica no aristotélica moderna, del psicoanálisis, y especialmente de la

psicología analítica de Jung, no vacilaremos en establecer un diálogo entre dichas teorías occidentales y el pensamiento andino, validando y ordenando recíprocamente ambas fuentes de conocimiento.

* * *

Aquí surge una pregunta: Habiendo una psicología científica moderna en Occidente ¿por qué recurrir a las concepciones "primitivas" y "precientíficas" del folklore andino? La respuesta exige un reexamen de la epistemología tradicional desde una perspectiva transcultural, cosa que excede el marco del presente trabajo. Por ello aquí nos contentaremos con esbozar unas cuantas hipótesis muy preliminares.

Toda ciencia se fundamenta sobre un conjunto de supuestos básicos acerca de la naturaleza del mundo y respecto a la relación del sujeto cognoscente con la realidad conocida: se trata de un conjunto de postulados, creencias y axiomas a partir de los que se razona; de formas de relacionar entre sí los hechos (modelos lógicos y matemáticos) o formas de agruparlos y clasificarlos (taxonomías) y de criterios para discernir los fenómenos, datos o problemas relevantes de los irrelevantes, etc. Este cuerpo de supuestos y prácticas científicas básicas constituye lo que Thomas Kuhn denomina paradigma, y lo que en un sentido más lato, Michel Foucault llama episteme. Ambos conceptos designan a modelos explicativos generales que relacionan coherentemente un conjunto de hechos considerados relevantes. Estos modelos dirigen la investigación científica, pues a partir de ellos se puede explicar y predecir determinados hechos empíricos, susceptibles de ser comprobados a través de los métodos y técnicas que ellos mismos proporcionan*.

La investigación científica en sí consiste en el planteo y la solución de problemas específicos o "enigmas" derivados del paradigma, y en el perfeccionamiento de los métodos y técnicas para abordarlos. En este proceso surgen inevitablemente hechos empíricos que contradicen las predicciones del paradigma y que no pueden ser explicados en términos de los supuestos o de la lógica de éste. Los científicos intentan entonces forzar la incorporación de estas anomalías, elaborando para ello explicaciones ad hoc, que son inexactas e innecesariamente complejas.

A medida que prosigue la investigación, continúan apareciendo nuevas anomalías, hasta que se pone de manifiesto la total incapacidad del paradigma para expli-

* El paradigma tiene una acepción más amplia que la teoría: un paradigma comprende varias teorías específicas.

carlas. En tales circunstancias, los científicos se vuelven más especulativos y en su búsqueda de soluciones formulan una variedad de teorías insuficientes e incompatibles entre sí.

Este estado de crisis continúa agudizándose hasta que emerge un nuevo paradigma cualitativamente distinto, que es capaz de explicar coherentemente las anomalías dentro de un contexto conceptual más amplio. Khun describe este fenómeno como una "revolución científica" porque el nuevo paradigma es efectivamente una reestructuración total de esa área de conocimiento, que sobre la base de formas lógicas y postulados sustancialmente distintos, transforma las generalizaciones más elementales, redefine los conceptos, modifica los métodos y técnicas, y en general, reorganiza completamente el campo teórico[6].

Dado que supone una configuración conceptual cualitativamente distinta, la revolución científica no puede gestarse en el seno del antiguo paradigma vigente: es imposible cuestionar y superar los supuestos y la lógica básicos de un sistema conceptual si el pensamiento continúa regido por ellos (los fundamentos no pueden basarse en lo fundamentado). Es pues imprescindible abandonar el viejo sistema conceptual y adoptar una perspectiva externa a él (metaperspectiva) que incorpore una lógica y unas premisas distintas.

Existen dos maneras complementarias de lograr este propósito:

Una consiste en abandonar momentáneamente el cauce racional de pensamiento (bloqueado porque es incapaz de trascender sus propios fundamentos), y discurrir por los caminos intuitivos de la metáfora, permitiendo una elaboración, inconsciente del problema. No es casual que la mayor parte de los científicos y filósofos que revolucionaron el pensamiento describan el surgimiento de sus concepciones innovadoras como "una súbita iluminación", "un repentino chispazo", que sobreviene después de un largo período de gestación y "les quita la venta de los ojos". Este fenómeno ocurrió muchas veces cuando ellos no estaban trabajando sobre el problema, e incluso mientras soñaban.

Una segunda vía que complementa la anterior es el contacto con las conceptualizaciones radicalmente distintas del problema, que han sido elaboradas por otra cultura, sobre la base de otra racionalidad, con lógicas y supuestos diferentes. Entre la cantidad de ejemplos posibles se puede citar el caso del físico Murray Gell-Mann, quien atribuye a sus estudios de budismo el descubrimiento de "familias" de partículas elementales, que le valió el Premio Nobel[7].

El panorama de la psicología moderna es típico de una crisis paradigmática. Existe una variedad de teorías rivales e incompatibles, cada una de las cuales explica

un determinado aspecto del comportamiento humano, privilegiando ciertos fenómenos y descuidando totalmente otros; pero ninguna de estas teorías ofrece una visión completa, coherente y con validez transcultural del fenómeno humano.

De hecho, los conceptos e instrumentos empíricos de la psicología, desarrollados en Estados Unidos y en Europa, no siempre son válidos para las culturas no occidentales, ni resultan capaces de explicar adecuadamente fenómenos psicológicos propios de dichas culturas. Tal es el caso del concepto de inteligencia y de las respectivas baterías de tests, que privilegian las aptitudes intelectuales más desarrolladas por la cultura occidental (como por ejemplo la capacidad de abstracción) y no conceptualizan ni miden adecuadamente las aptitudes para resolver problemas concretos por medios intuitivos, más cultivadas por otras culturas. De ahí que se llega a la conclusión falaz de que los no occidentales (con la notable excepción de los chinos, japoneses y coreanos) son menos inteligentes que los occidentales. Otro ejemplo son los conceptos occidentales de personalidad y los correspondientes tests elaborados en base a ellos, que no siempre son aptos para conceptualizar o medir ciertos rasgos de personalidad propios de otras culturas, de donde resulta el contrasentido de que pueblos enteros estarían aquejados por síndromes patológicos definidos en términos occidentales.

Aparte de su evidente etnocentrismo, quizá la razón de fondo para la crisis de la psicología es que el paradigma en que se fundamenta ha quedado obsoleto. Efectivamente, en gran medida la psicología moderna responde a la visión "clásica" del mundo, basada en la lógica aristotélica y en la concepción newtoniana.

La lógica y la ontología de Aristóteles consideran que todo objeto o ente conceptual es inmutable e idéntico a sí mismo, lo cual implica que un objeto puede ser o no ser, pero no las dos cosas al mismo tiempo y respecto; o también que un juicio puede ser verdadero o falso, excluyéndose la posibilidad de ser cierto y falso a la vez.

El físico Werner Heisenberg describe así a los conceptos newtonianos clásicos: "el mundo consiste en cosas en el espacio y el tiempo, las cosas consisten en materia y la materia puede producir fuerzas y ser influida por ellas. Los eventos resultan de un interjuego entre materia y fuerza; cada evento es resultado y causa de otros eventos"[8]. El tiempo y el espacio son lineales, absolutos y distintos entre sí. El espacio es el escenario vacío donde actúan la materia y la energía, que también son consideradas como dos cosas diferentes. En otras palabras, se concibe el mundo como formado por entidades sustantivas, inmutables e idénticas a sí mismas, que interactúan de manera mecánica. De ahí es que se tiende a considerar a cada objeto aislado en sí mismo, sin

prestar mucha atención a su relación con los demás, y se piensa que el todo no es más que la simple suma de las partes[9].

Esta visión del mundo, que aún rige la vida cotidiana y gran parte de la actividad científica de Occidente, ha sido ampliamente superada por la física moderna, auténtica vanguardia del pensamiento occidental.

Así, en su teoría de la relatividad, Einstein postula que el tiempo y el espacio conforman una sola entidad cuatridimensional (donde el tiempo es la cuarta dimensión), y análogamente, la materia y la energía son consideradas una sola entidad unitaria. El continuum espaciotemporal es curvo por la materia-energía que contiene (o dicho de otro modo, la materia y la energía modifican las cualidades del tiempo-espacio). Ninguno de estos cuatro componentes esenciales del universo (materia, energía, tiempo y espacio) puede existir por sí mismo como una entidad absoluta e independiente del resto. Por el contrario, cualquier modificación en uno de ellos afecta necesariamente a los otros tres*; o expresado en otras palabras, todos estos componentes son relativos y elásticos, pues se transforman por su interrelación con los demás. Esta estrecha interdependencia conduce a la desconcertante situación de que respecto a un observador que esta inmóvil, un objeto que se desplaza a una velocidad cercana a la luz es más pequeño, más pesado, contiene más energía y su tiempo transcurre más lentamente que el mismo objeto respecto a un observador que se desplaza a la misma velocidad que él. En general se puede decir que según su velocidad relativa respecto al observador, una misma magnitud espacial, temporal, energética o material puede tener distintos valores[10].

Esta aparente paradoja sólo se puede concebir en el marco de una lógica no aristotélica, en la que una entidad pueda ser distinta de sí misma o en la que una afirmación puede ser cierta y falsa a la vez, sin que haya contradicción alguna. Tal situación se presenta de una manera aún más nítida y radical en la física cuántica (principio de indeterminación de Heisemberg), como lo veremos en el capítulo III.

Basada en el paradigma ya anticuado de la visión clásica, y aquejada de un agudo etnocentrismo, la psicología moderna atraviesa por un periodo de crisis, que se advierte en la multitud de teorías parciales e incompatibles sobre el comportamiento humano, y en la escasa capacidad para extender esos conceptos a culturas no occidentales o para explicar los fenómenos psíquicos propios de ellas.

La única solución auténtica a esta crisis consiste en construir un nuevo paradigma

---

* Dicho metafóricamente, el tiempo y el espacio, antes que escenario vacíos son actores que participan en el drama universal.

capaz de integrar a todas las teorías parciales y a las "anomalías" de otras culturas en una síntesis coherente y universalmente válida para todo el género humano.

Tenemos dicho que una reestructuración cualitativa del campo conceptual no puede gestarse en el seno del paradigma vigente, y que para trascender (o al menos "ablandar") los postulados y la lógica de éste se requiere incorporar elementos externos al sistema. Consiguientemente, a fin de lograr la perspectiva externa requerida y de superar la parcialidad etnocéntrica de la psicología occidental, proponemos establecer un diálogo con las concepciones psicológicas de otras culturas -en este caso las concepciones aymaras y quechuas-, elaboradas a partir de premisas y de modelos lógicos totalmente distintos a los occidentales clásicos ya obsoletos.

Esta proposición adquiere más peso si se considera que curiosamente los conceptos tradicionales aymaras (y andinos en general) son en muchos aspectos similares a los conceptos revolucionarios de la física moderna, que como vimos, constituye la porción más avanzada del pensamiento occidental.

Aquí nos limitaremos a mencionar algunos ejemplos de este paralelismo, los cuales serán expuestos con más detalle en los siguientes capítulos:

- Los pueblos andinos conciben al tiempo y al espacio como una unidad (pacha), donde el tiempo es cíclico (curvo) y elástico o relativo (véase el capítulo I).
- La oposición complementaria, que es el paradigma lógico que subyace al pensamiento andino, tiene tres valores de verdad: la afirmación, la negación, y un tercer elemento contradictorio que niega y afirma a la vez. Esta lógica viola los principios aristotélicos de identidad, contradicción y tercero excluido, y se aproxima más bien a la lógica relativista y cuántica moderna (véase el capítulo III).
- La conceptualización aymara del mundo en términos de oposiciones contradictorias se asemeja al dualismo de la física moderna (partícula - onda, posición - velocidad, entropía - negaentropía, materia - antimateria, cargas positivas y negativas, agujeros negros y agujeros blancos, etc.) (véanse los capítulos I, II y III).
- La cosmovisión aymara no concibe entidades sustantivas, inmutables, absolutas e idénticas a sí mismas que interactúan mecánicamente, sino que por lo contrario conceptualiza el mundo como un campo o configuración total de interacciones dinámicas y simbólicas entre entidades duales en constante transformación recíproca, similares en gran medida a la visión relativista y cuántica del mundo (véase el capítulo IV).

Es el mismo W. Heisenberg quien nos ofrece una explicación para estas coincidencias: "los conceptos científicos son idealizaciones; se derivan de la experiencia

obtenida a través de herramientas científicas refinadas y están definidos con precisión por medio de axiomas y definiciones. Sólo a través de estas definiciones precisas es posible relacionar los conceptos con el esquema matemático y derivar matemáticamente la infinita variedad de fenómenos posibles en ese campo. Pero a través de este proceso de idealización y definición precisas, se pierde la conexión inmediata con la realidad. Los conceptos todavía corresponden muy de cerca a la realidad de la parte de la naturaleza que es objeto de estudio, pero la correspondencia puede perderse en otras partes que contienen otros grupos de fenómenos"[11].

Al carecer de toda esta elaborada mediación teórica y matemática, la cosmovisión más ingenua y directa de los aymaras puede aprehender la realidad de una manera más inmediata, directa y exenta de distorsiones que la cosmovisión occidental clásica. La ciencia occidental contemporánea ha superado las limitaciones de su predecesora clásica, y como apunta Heisenberg: "la física moderna quizá ha abierto la puerta hacia una visión más amplia de la relación mente humana - realidad[12]. Por ello concluye que "la apertura de la física moderna puede contribuir a reconciliar las antiguas tradiciones con las nuevas tendencias del pensamiento"[13].

De esta manera, el diálogo transcultural presenta la apasionante posibilidad de lograr una unificación del conocimiento, y crea las condiciones para el pensamiento creativo, no sólo de las grandes revoluciones teóricas, sino de cualquier aporte original a la ciencia.

Dado los países del Tercer Mundo se han limitado a imitar sin originalidad alguna los avances científicos de la Metrópoli, este diálogo entre su legado cultural tradicional y la ciencia de Occidente les permitirá quizá hacer un aporte creativo.

* * *

Esbozadas las líneas generales y la fundamentación epistemológica de nuestro estudio, tropezamos aún con una dificultad básica, que es necesario resolver antes de entrar en materia: la definición de lo aymara. En efecto, contrariamente a lo que podría suponerse, los aymaras no siempre están nítidamente diferenciados de los demás grupos indígenas andinos ni de los mestizos.

En cuanto a lo primero, los aymaras han compartido un mismo territorio y una historia común con los quechuas, los kallawayas, los urus y los pukinas, durante el tiempo necesario para borrar muchas distinciones.

Según los estudios glotocronológicos de Torero y Hardman[14], la familia lingüística del aymara se originó en los valles de la costa sur de los Andes centrales, pues hasta

nuestros días en la provincia de Yawyus (departamento de Lima) se hablan dos idiomas estrechamente emparentados con el aymara: el jaqaru y el kawki. Desde esta región, alrededor del siglo V de nuestra era, un antepasado del aymara denominado protoaru se expandió hacia la región de Ayacucho, siguiendo la difusión de las influencias de la cultura Nazca. En una segunda fase expansiva, ocurrida hacia el siglo IX, una forma arcaica de aymara - kawki fue el vehículo lingüístico de la irradiación cultural de la civilización Wari Viñaque de Ayacucho (que había recibido una considerable influencia Nazca). La expansión que entonces alcanzó este idioma abarcaba desde Yawyus (departamento de Lima) y Santa por el norte, hasta Arequipa y el Cuzco por el sur, como lo prueba la toponimia aymara de los Andes centrales y el hecho de que el aymara haya sido hablado hasta el siglo XVI en Ayacucho y el Cuzco y hasta 1790 en Apurimaq.

Durante la época de Tiawanaku, es posible que la población de las altas punas haya hablado el aymara, aunque parece que el idioma de la élite gobernante fue el pukina. De hecho, esta cultura tuvo gran influencia en el imperio Wari, y el aymara wareño fue el encargado de difundir el estilo tiawanacoide en los Andes centrales.

Luego de la caída de Tiawanaku y de Wari, durante el intermedio tardío, el aymara se expandió por todo el Qullasuyu (la parte andina del actual territorio boliviano) a expensas del pukina que allí predominaba originalmente. Aún en el momento de la conquista española se hablaba aymara en Oruro, Cochabamba y Potosí (de modo que la implantación del quechua en esas regiones es un fenómeno colonial y republicano).

Paralelamente a al difusión del aymara en el Qullasuyu, el quechua ganó terreno en la zona originalmente aymara de los Andes centrales (Ayacucho y Cuzco), recibiendo la influencia del idioma desplazado. Es por ello que el quechua cuzqueño ha tomado una parte de la fonología y el léxico aymaras.

De esta manera, el sustrato cultural aymara rebasa en mucho los límites de la actual zona aymara hablante. Dado que nuestro trabajo tiene una perspectiva temporal amplia, consideraremos aymaras a las zonas que alguna vez pertenecieron a esta etnia, aunque al presente se hable en ellas otro idioma. Además, puesto que aymaras y quechuas han estado en continua interacción por lo menos durante los últimos mil quinientos años, su influencia recíproca ha sido tan grande que estos dos grupos conforman prácticamente una unidad cultural. Por todas estas razones no nos esforzaremos demasiado por discernir lo aymara de lo quechua, y en muchas partes fusionaremos a ambos bajo el concepto de cultura andina.

Respecto a la distinción entre indígenas y alienígenas, tenemos que en el momento de la Conquista, los indios y los españoles formaban dos grupos humanos clara-

mente diferenciados por raza, cultura y clase, atributos que tendían a coincidir rigurosamente: los indios raciales y culturales eran los explotados, mientras que los españoles correspondían a los exploradores. Estas identificaciones básicamente siguen correspondiendo entre sí, aunque con el tiempo se han entrecruzado y vuelto menos nítidas, por lo que se hace necesario matizarlas.

El status del kuraka colonial, por ejemplo, era ambiguo, pues aunque indio, pertenecía al grupo de explotadores y estaba más influido por la cultura occidental.

A medida que los dos grupos polares originales interactuaban, se producía por un lado un fenómeno de aculturación, y por otro emergía un grupo mestizo con características comunes a ambos, aunque distinto de ellos. No obstante sus mutuas influencias, indios, españoles y mestizos continuaban diferenciados y se reconocían a sí mismos como grupos distintos.

La situación se modificó -al menos en Bolivia- a partir de 1952 con la migración masiva de campesinos a las ciudades y con su incorporación al sistema comercial, educativo y político nacional. Ambos procesos conllevan la adopción de los patrones culturales mestizos por parte de los indios. Además, los cambios iniciados por la Reforma Agraria dieron lugar al ascenso social de algunos indígenas raciales y culturales, que por medio del comercio o el transporte se enriquecieron y pasaron a formar parte de la clase explotadora. A la inversa, por el mismo proceso social, algunos individuos pertenecientes a la antigua clase dominante se empobrecieron.

De esta manera, las diferencias culturales y raciales tienden a volverse menos definidas, mientras que los criterios de clase se van diferenciando más y cobran mayor importancia objetiva, aunque desde el punto de vista de la percepción social subjetiva, la cultura y la raza continúan predominando. No obstante, dado que los tres criterios mencionados han coincidido desde el momento de la Conquista y tienden a coincidir todavía en nuestros días, al hablar del aymara nos referiremos básicamente al aspecto cultural de la identificación, suponiendo que los otros dos aspectos van juntos.

* * *

Hemos dicho que en la presente obra nos esforzaremos por comprender el fenómeno aymara a partir de la perspectiva y la visión del mundo de este pueblo. Hay que advertir que aunque este respeto por la cosmovisión aymara nos permite una comprensión más cabal y nos protege contra las distorsiones etnocentristas, al mismo tiempo nos expone a caer en el maniqueísmo y la parcialización.

En efecto, la visión aymara históricamente más arraigada, concibe que las sociedades andinas están formadas por dos entidades opuestas, incompatibles y cerradas, como dos comportamientos estancos: el mundo indígena, depositario de las mayores virtudes, y el mundo criollo, portador de todos los vicios. En el marco de la percepción aymara, esta contradicción se resolverá con la subordinación de lo criollo y con el retorno a la antigua perfección indígena idealizada. Es necesario hacer algunas reflexiones al respecto:

Aunque la visión indígena descrita contiene muchos elementos de verdad, tiende a desconocer el hecho de que indios y criollos llevan más de cuatro siglos viviendo juntos en continua interacción, y que ambos grupos han intercambiado sus respectivos aportes culturales, influyéndose profundamente el uno al otro; de la amalgama de estas dos fuentes ha surgido el mundo mestizo. Esta cosmovisión ignora asimismo que para bien o para mal, indios, criollos y mestizos están embarcados en una misma nave, compartiendo un común destino histórico, y mal que les pese, no les queda otra posibilidad que navegar juntos, tratando de convivir de la mejor manera posible, en igualdad y mutuo respeto.

Es justamente esta convivencia, que conlleva un intercambio mercantil, cultural e intelectual, la que integra a pueblos distintos en una unidad nacional, aún por encima de su diversidad de lenguas, costumbres y creencias. Como bien observaba Ortega y Gasset, la nación no esta definida por un idioma, raza o religión comunes, sino por un consenso nacido de la convivencia: la voluntad que tiene una colectividad de compartir una vida en común y un mismo proyecto histórico (ahí tenemos por ejemplo a la India, que a pesar de sus centenares de idiomas, decenas de religiones y multitud de razas es nación precisamente porque su conglomerado humano comparte una misma empresa colectiva).

La unidad cultural, racial y lingüística no es pues la condición para una vida en común, sino más bien el resultado de ésta. Por eso es que al adherirnos aquí a la visión dualista indígena corremos el riesgo de sobrestimar la importancia de las diferencias culturales o raciales y de exacerbar los mutuos recelos que éstas acarrean, creando una barrera a la espontánea integración pluralista, lo cual contribuye a disgregar la precaria unidad nacional.

Es también preciso señalar que la visión indianista que examinamos tiende a cerrarse en una idealización del pasado precolombino y a volcar las espaldas a la cultura occidental. En realidad, la historia de los encuentros entre Occidente y el resto del mundo demuestra que la única manera de hacer frente a una cultura tan exitosa y dominante como aquélla es poseyendo sus instrumentos y armas. Los pueblos del

Tercer Mundo no tienen otra opción que occidentalizarse voluntaria y selectivamente, o verse arrastrados por una irresistible corriente que arrase con ellos y ahogue su identidad cultural. Esta adquisición de instrumentos occidentales sólo puede tener éxito si se hace en los términos del pueblo que la practica, vale decir, partiendo de su individualidad como cultura y respetando sus modos de vida, sus ideales y sus instituciones esenciales. Tal es la lección que nos dan la China y el Japón modernos.

En nuestro caso, el proyecto nacional capaz de superar la actual postración disgregadora no podrá surgir más que de una síntesis que conjuncione en términos de igualdad las vertientes nativa y europea de la nacionalidad.

* * *

Es muy importante que esta obra establezca un diálogo creativo con los propios actores sociales que han sido sus protagonistas, y que sea asequible a ellos. Por esta razón hemos empleado un estilo llano que exponga los hechos paso a paso, sin dar nada por supuesto, reiterando si es preciso los conceptos básicos. En lo posible hemos tratado de enfocar el fenómeno examinado en toda su complejidad inherente, sin complicar innecesariamente el desarrollo del tema ni caricaturizar los hechos en el afán de simplificarlos. La realidad es sin embargo rebelde a los esquemas intelectuales que intentan aprisionarla: estamos seguros de que el fenómeno aymara es infinitamente más rico, variado y complejo que el modelo teórico que postulamos, no importa la capacidad explicativa o la coherencia interna que éste pueda tener.

Para la escritura del aymara y quechua hemos adoptado el alfabeto oficializado por el SENALEP allí donde nos ha sido posible hacer la refonologización; sin embargo, en las citas textuales hemos preferido conservar la ortografía que emplea cada autor. También en los cuadros semánticos conservamos la escritura original de los diccionarios coloniales.

Para remediar en parte el inconveniente que supone el empleo de una diversidad de maneras de escribir un mismo idioma, incluimos al final del libro un glosario de términos aymaras y quechuas, escritos según el alfabeto oficializado, pero que también incluye la forma en que estos vocablos figuran en en las citas textuales.

Capítulo I
Mitos andinos prehispánicos

Desde los albores de la historia el hombre se ha enfrentado a un mundo enigmático y confuso al que es preciso comprender, ordenar y dar sentido. En un esfuerzo de intuición, el forjador de mitos vislumbra concepciones o explicaciones sutiles y huidizas, que se le escaparán si no las retiene y fija en objetos o personajes concretos y conocidos, ligados a las experiencias cotidianas de su etnia: astros o fenómenos naturales, animales u hombres, a los que concibe como genios, dioses o héroes cuya conducta refleja el comportamiento humano. Así, "los símbolos míticos representan realidades inobservables en términos de fenómenos observables y conocidos"[1], con los que guardan una relación de analogía.

Al ser objetivados en símbolos concretos, estos conceptos abstractos y elusivos pueden ser aprehendidos y manejados intelectualmente con mayor facilidad. Es por ello que los símbolos míticos contienen en sus entrañas una preciosa simiente de conocimiento, de la que son a la vez el vehículo y la cobertura.

La creación de mitos es un proceso espontáneo y no consciente de inspiración poética colectiva, en el que los relatos míticos se van transformando sin cesar, como buscando una forma de expresión más adecuada y bella. Al elaborar poéticamente las formas simbólicas externas del mito, se está trabajando simultáneamente y sin advertirlo con los contenidos cognitivos que subyacen en sus profundidades. De ahí la sorprendente audacia y penetración filosófica del pensamiento mítico.

Por su carácter de lenguaje figurado e inconsciente, referido al sujeto social que los relata, los mitos vienen a ser una proyección, en el sentido psicoanalítico de "trasposición de un fenómeno subjetivo a un objeto"[2]. Llevando más lejos este razonamiento, los mitos son como sueños colectivos que revelan las vivencias y las inquietudes del pueblo que los sueña. Al expresar de manera indirecta esa realidad, mediante

símbolos aparentemente no relacionados con ella, los mitos pueden atravesar libremente las barreras de la censura consciente y llegar a una comprensión intuitiva que va mucho más allá de lo que la sola razón permitiría.

Desde la perspectiva de la psicología analítica, los símbolos míticos son una expresión concreta de los arquetipos. Y los arquetipos son estructuras psíquicas básicas e inmanentes, formadas en las experiencias primigenias de una colectividad; vale decir, son rasgos mnémicos impresos por esas vivencias en la memoria común. Para Jung, los arquetipos constituyen formas inconscientes a priori, que prefiguran todos los atributos psicológicos compartidos por un grupo humano; en otras palabras, se trata de potencialidades o condiciones de posibilidad para que determinados ideales, valores, actitudes, afectos y conductas latentes lleguen a desarrollarse en una colectividad. Estas matrices preestablecidas modelan las experiencias biográficas particulares de cada individuo dentro del correspondiente patrón cultural de personalidad básica[3].

En tanto que formas puras e intemporales, los arquetipos no pueden ser conocidos sino a través de los símbolos, que son sus concreciones en el plano de la conciencia. Aunque el atuendo externo que asumen puede variar, su estructura y significado esenciales son siempre los mismos. Esto explica la universalidad de los mitos, que a lo largo de todas las épocas y latitudes siempre han compartido una misma organización interna, temas fundamentales invariables y personajes recurrentes.

Resumiendo, en virtud de su contenido arquetípico y de su carácter proyectivo, los mitos expresan cabalmente la cosmovisión, el carácter y la realidad vivencial de un pueblo. Cristalizado en la trama simbólica de estos relatos está todo el caudal de experiencias históricas de una comunidad y la memoria colectiva que de ellas se guarda. Por otra parte, los mitos representan las huellas psíquicas que estas vivencias pasadas han impreso en el carácter de una colectividad: sus maneras de ser, sentir y actuar, así como los valores, ideales, actitudes y creencias que conforman su personalidad básica y su identidad cultural. Al transmitir de generación en generación estos contenidos, el mito preserva la cohesión social y la continuidad cultural de la etnia que los ha creado, y sostiene y legitima el orden establecido.

Por último, los mitos reflejan la forma en que una colectividad percibe su situación existencial presente: las circunstancias externas con que se enfrenta, las relaciones que establece con el entorno natural o con las sociedades circundantes, a la vez que su propia organización social, las contradicciones o conflictos internos que la aquejan, y la manera en que intenta resolverlos.

De esta manera, los mitos plasman simbólicamente la visión del mundo de una sociedad y ofrecen repuestas pertinentes a las preguntas fundamentales que ésta se plantea acerca de su origen, devenir y destino históricos, el lugar ocupa en el Cosmos, su posición frente la naturaleza y a las otras sociedades, y el sentido de la propia existencia y de la muerte.

Ocultos en la trama misteriosa y ambigua de sus símbolos, los mitos guardan pues los secretos más profundos sobre el carácter, la situación y la visión del mundo de un pueblo. Este tesoro permanecerá ininteligible e ignorado mientras no se hallen las estructuras temporales, espaciales y lógicas subyacentes, que dan orden, coherencia y sentido al discurso mítico.

A. CONCEPTO ANDINO DE TIEMPO Y ESPACIO

El concepto aymara y quechua de pacha engloba simultáneamente las nociones de tiempo, espacio y totalidad. Así, pacha denota "la totalidad e integridad de una cosa y la probabilidad de que algo ocurra"[4].

En un sentido espacial, pacha quiere decir "lugar"[5], y según Bertonio, "pacha, si se pospone a alakh, [alax] o a aca [aka], o a mancco [manqha] significa el cielo, la tierra y el infierno, según le preceda"[6]. Evidentemente Bertonio, un jesuita del siglo XVI, expresa las concepciones aymaras en términos de sus propias creencias cristianas; sin embargo, es muy probable que la cosmovisión indígena precolombina, siguiendo el paradigma tripartito de la lógica andina de oposición complementaria (véase el capítulo III), haya distinguido efectivamente tres niveles o dimensiones míticas: el Alaxpacha (Janaqpacha en quechua), o cielo, que es el plano superior donde se hallan el Sol, la Luna, las estrellas y el rayo; el Manqhapacha (Ukhupacha), o mundo de abajo, que es el subsuelo poblado por los supaya, el terremoto y el Amaru; y entre ambos niveles el Akapacha (Kaypacha en quechua), que corresponde a este mundo donde se desenvuelve la vida humana, animal y vegetal.*

* En quechua: "Pacha nom.: tiempo, lugar, mundo, suelo.
Pachaticsimuqu: todo el hemisferio; o medio mundo que se ve.
Pacha panta caynin: el fin de la tierra cuando alcanza la vista y se pierde".
"Hanac pacha: el mundo de arriba. Cay pacha: este mundo, esta tierra".
Tarpuy Pacha: Tiempo de siembra"
"Pacha kacñin: amanecer"(González de Holguín 1901, p. 264).

En su acepción temporal, pacha quiere decir: "tiempo"[7], "época de, tiempo de"[8]; por ejemplo al principio del mundo se le llama qalla rani pacha, al tiempo antiguo nayra pacha[9], al final del mundo pacha tukusi[10], al tiempo de guerra, awqapacha, y al tiempo de agua tiqrasi pacha[11].

Pese a que en la visión andina del mundo el tiempo y el espacio conforman una unidad indisoluble, para facilitar la exposición nos ocuparemos aquí exclusivamente del tiempo mítico, dejando para el próximo capítulo el examen del espacio y sus correspondencias con el simbolismo mítico.

En la concepción andina del tiempo, la humanidad ha vivido cinco grandes eras de mil años cada una. El paso de una era a la otra siempre ha estado señalado por un cataclismo cósmico. Según Montesinos, "nuestro tiempo se ha visto precedido por cuatro edades. La primera edad, correspondiente a los hombres de Wiraqucha, se terminó con guerras, pestes y la rebelión de los objetos contra sus señores. La segunda edad, correspondiente a los hombres sagrados, ardió con la destrucción del Sol. La tercera edad, de los hombres salvajes, fue ahogada en el diluvio. La cuarta edad, de los guerreros, se hundió en la decadencia. Vivimos en la quinta edad que coincide con la era de los incas, venidos a regenerar a los hombres"[12].

Cada una de las edades citadas estuvo iluminada por un sol, que se moría cada mil años. En esas ocasiones tenían lugar grandes cambios[13].

También Morúa, en el manuscrito de Wellington, cuenta que según los indios, "desde la creación del mundo hasta este tiempo habían pasado cuatro soles, sin este que el presente nos alumbra. El primero se perdió por agua, el segundo cayendo el cielo sobre la tierra, y que entonces mató a los gigantes que había y que los huesos que los españoles han hallado cavando en diferentes partes son dellos... el tercer sol dicen que saltó por fuego. El cuarto que por aire, de este quinto sol tenían gran cuenta y lo tenían pintado y señalado en el templo de Curicancha, y puesto en sus quipos hasta el año de 1554"[14].

Los cronistas indígenas coinciden en señalar las mismas grandes eras de la humanidad. Santacruz Pachakuti Yamki menciona las siguientes: "purun pacha (tiempo o espacio desierto, sin poblar), ccallac pacha o tutayac pacha (tiempo glorioso o del amanecer), purunpacharac captin y la edad de Tonapa Viracocha"[15]. Para Waman Puma hubieron asimismo cinco edades, que describiremos más adelante, al interpretar los mitos.

"En la lengua quechua, estos periodos milenarios eran conocidos como intipwatan o qhapaqwatan (Inti = Sol; wata = año; qhapaq = real). Cada "intipwatan" se dividía

a su vez en dos mitades de quinientos años. Los puntos divisorios de los períodos de mil como de los de quinientos años recibían el nombre de 'pachakuti'"[16]. Waman Puma describe estos puntos de transición como sigue: "y así ha habido otros muy muchos milagros y castigos en el tiempo del Inca. No se escribe toda la suma. Por eso el castigo de Dios le llaman pachacuti [el que transforma la tierra], pacha tica [el que le pone cabeza abajo] y así algunos reyes fueron llamados Pachacuti"[17]. "En el tiempo de este dicho Inca había mucha mortandad de indios y hambre y sed y pestilencia y castigo de Dios, que no llovió siete años. Y había tempestades, lo más tiempo era todo llorar y enterrar difuntos. Y así este dicho Inca se llamó Pachacuti Inca, grandísimo castigo de Dios en este reino y en el mundo"[18].

Pachakuti significa en quechua "el fin del mundo, gran destrucción, pérdida, daño común"[19]*. En aymara, Bertonio define a pachakuti como "tiempo de guerra + y también ahora lo toman para significar el juicio final"[20]; pues ya vimos que pacha denota totalidad, mundo (espacio) y tiempo, y la raíz kuti, en sus diferentes acepciones, significa vuelta, inversión, transformación, regreso, oposición y contradicción[21]**. En otro sentido, kuti quiere decir "vez, turno o temporada" y es sinónimo de mit'a.

Por todo ello, el pachakuti vendría a ser una vuelta, inversión o transformación renovadora del mundo, del tiempo y del espacio. Esta inversión de un estado a su contrario se efectuaría por mit'as o turnos, es decir en forma periódica y alternada.

Cataclismo cósmico, terremoto, guerra, peste, fuego del cielo o inundación, pachakuti es pues el caos transformador que marca la transición entre dos eras, y el punto de ruptura donde se invierte el universo.

Esta visión cíclica de la unidad espaciotemporal, en la que se suceden eras cósmicas contrapuestas mediadas por cataclismos, es la concepción que subyace a los mitos cosmogónicos prehispánicos que exponemos a continuación.

---

* "Pachacuti nina: el fin del mundo por fuego" (Gonzáles Holguin,1901 P. 255).

** Kuti quiere decir: "volverse", "volverse dentro", "volverse saliendo", "retirarse", "volver a hablar los que se habían quitado el habla", "restituir lo quitado, hurtado o prestado", "destorcer o torcido", "contradecir o que otro dice", "disputar, porfiar con otro, debatir entre sí". "hombre que habla con voz mujeril". Estos significados contiene las ideas de vuelta o inversión, Transformación, regreso, oposición y contradicción (Bertonio 1955, II, p. 61). De ahí que se llama villcacuti (villca = Sol, al solsticio o punto en que el sol invierte su trayectoria aparente "villcacuti: solsticio o cuando comienza a desviarse el trópico de capricornio a cancro"(Bertonio 1956(1612), II, p. 381)

B. RESUMEN E INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS ANDINOS PREHISPÁNICOS

Llama la atención que todos los mitos cosmogónicos andinos, tanto prehispánicos como contemporáneos, comparten una estructura básica común y tienen exactamente los mismos arquetipos. Por esta razón, nuestro análisis de los mitos rebasará el marco de lo puramente aymara, que a este respecto es indistinguible de lo quechua, y adoptará una perspectiva panandina.

Del universo de los mitos cosmogónicos precolombinos, hemos seleccionado una muestra de siete, cada uno de los cuales representa a un conjunto de mitos similares, que varían sólo en algunos detalles. Se ha tenido cuidado de no excluir a ningún mito cuya estructura y arquetipos difieran sustancialmente de los elegidos para la muestra. Estos siete mitos están ordenados según sus correspondencias estructurales en una secuencia cronológica tentativa, que va del más antiguo al más reciente.

1. Pachakamaq (véase el mito 1 del anexo)

(Recopilado en la costa peruana hacia 1639 por Luis Tiruel)

El Sol, hacedor de todas las cosas, crea al Dios Pachakamaq, y luego crea un mundo estéril y a un hombre y a una mujer para que lo habiten. Los rayos solares fecundan a la mujer (identificada como la tierra), quien tiene un hijo.

Pachakamaq, la personificación del terremoto, mata al niño, y sembrando sus despojos, crea todos los alimentos. Del ombligo del niño difunto, el Sol crea a Wichama. Entretanto, Pachakamaq mata a la Mujer Madre, y con sus cabellos crea a una primera humanidad precultural.

El Héroe Civilizador Wichama arroja fuego por los ojos y llamas del corazón; "bramando enciende los aires y centellando atemoriza los campos", de donde se infiere que es la encarnación del rayo. Por vengar a su madre, Wichama pone en fuga a Pachacakamaq, y pide al Sol que destruya y convierta en piedra a la primera humanidad. Luego, también con la ayuda del Sol, crea a una segunda humanidad a partir de tres huevos de oro, plata y cobre, que dan origen a tres castas, las cuales simbolizan la organización social y el carácter cultural de estos hombres nuevos.

Pachakamaq era venerado en las cuencas inferiores de los ríos Lurin y Rimaq

(cerca de Lima) por una etnia autodenominada Ichma. Al parecer Ichma era también el antiguo nombre de Pachakamaq, que luego los incas cambiaron por el nombre quechua actual al conquistar a los ichmas. Llama la atención el parecido fonético entre las voces Ichma (Pachakamaq) y Wichama, el Héroe Civilizador del mito[22].

Resumen de los personajes

A. El Sol. Dios Creador celeste. Crea un mundo estéril, fecunda a la Mujer Madre y es padre de Wichama.
B. Wichama. Héroe Cultural, hijo del Sol, asociado al rayo. Participa en la destrucción de la primera humanidad y ayuda a crear a la segunda humanidad cultural.
B_1. Hermano de Wichama.
C. Mujer Madre. Fertilizada por el Sol, asesinada por Pachakamaq, resucitada por su hijo Wichama.
D. Pachakamaq. Espíritu maligno subterráneo. Terremoto. Crea el alimento, crea una primera humanidad precultural, y mata a la Mujer Madre y a su hijo.
E. Primera humanidad. Creada por Pachakamaq. Destruida por el Sol y por Wichama.
F. Segunda humanidad cultural. Corresponde a los indios precolombinos. Creada por el Sol y por Wichama.

2. Apo Catequil (véase el mito 2 del anexo)

(Recogido por los sacerdotes agustinos en la provincia de Huamanchuco hacia 1551)

El creador de todas las cosas es Atagujo, que vive en el cielo. A través de Huamansiri, un agente suyo, fecunda a Cautaguan, la cual da a luz a dos hijos. Uno de ellos es el Apo Catequil, quien con una honda que envía rayos y truenos, mata y expulsa a los Huachemines. Estos seres malignos, que explotan y asesinan a Huamansiri (padre del Apo Catequil), constituyen la primera humanidad precultural y se identifican con los cristianos españoles (asociación que se verá en todos los mitos modernos del capítulo V).

Una vez consumada la destrucción de esta humanidad primitiva, Apo Catequil

crea una nueva humanidad civilizada, extrayéndola del subsuelo con una taqlla (arado) de oro: son los indios actuales "que habitan y labran la tierra".

Resumen de los personajes

A. Atagujo. Dios Creador. Crea todas las cosas. Vive en el cielo.

A_1' y A_1''. Sagad Zabra y Vaun Grabad. Dioses compañeros de Atagujo, creados por él.

A_2. Huamansiri. Ayudante de Atagujo. Fecunda a la Mujer Madre. Explotado y muerto por los Huachemines.

B. Apo Catequil. Héroe Civilizador, hijo de Huamansiri y de Cautaguan, e indirectamente creado por Atagujo. Dios del rayo. Destruye a los Huachemines, genios malignos o primera humanidad. Resucita a su madre.

B_1. Piquerao. Hermano gemelo de Apo Catequil.

C. Cautaguan. Muerta después del parto, resucitada por su hijo.

C_1. Madrina. Señora que cría a los mellizos (B yB_1).

D. Huachemines. Espíritus malignos, explotan y matan a Huamasiri. Constituyen también la humanidad primitiva y están identificados como los españoles. Destruidos por el Apo Catequil.

E. Primera humanidad. Huachemines.

F. Segunda humanidad cultural. Indios precolombinos creados por el Apo Catequil.

3. Tunupa (véase el mito 5 del anexo)

Tres versiones coloniales se conservan del mito de Tunupa: la de Santacruz Pachakuti Yamki, la de Waman Puma y la del Padre Ramos Gavilán. Estos tres autores están interesados en probar que el cristianismo tuvo antecedentes precolombinos en América, y deliberadamente distorsionan el mito andino para asimilar a Tunupa a la figura de algún santo cristiano -Santo Tomás para Pachakuti Yamki, San Bartolomé en el caso de Waman Puma, y un santo anónimo para Ramos Gavilán-. Los tres coinciden en lo esencial del relato, aunque Waman Puma y Ramos Gavilán ponen más énfasis en los episodios que refuerzan la analogía del mito con el cristianismo.

Recientemente se encontró una cuarta versión del mito en una carta anua de 1603, escrita por el jesuita Rodrigo de Cabredo, quien denuncia que los indios confunden la prédica del cristianismo con sus antiguos mitos, y que para ellos "Jesucristo fue un dios que sus antepasados llamaban Tuñupa". Según esta fuente, luego de una época de oscuridad, el mundo y todos los astros fueron creados por el dios Pusiqaxa ("Pucica'Ka"), quien fecundó a una doncella llamada Iki ("Iqui") sin tener contacto carnal con ella, y de esta unión nació Tunupa*.

Pachakuti Yamki suprime este episodio y lo reemplaza por el mito cosmogónico cristiano: antes del advenimiento de Tunupa, Dios crea el mundo y a la humanidad, y tiene a su hijo Jesucristo en la Virgen María. Luego, durante la edad de las Tinieblas o tiempo del Purunpacha, los jap'iñuñus y achakallas "tiranos infernales, enemigos capitales del género humano" se enseñorean del mundo. Entonces llega "un pobre viejo, flaco, barbudo y con cabellos como mujer, y camisa larga. Y gran consejador en acto público a toda la república; y les decía que el hombre se llamaba Ttonapa Vihinquiri [mandante]". Este Tunupa derrota a los jap'iñuñus o genios malignos, y los expulsa a los confines inhabitados del mundo andino (en un episodio paralelo, también Jesucristo expulsa a los jap'iñuñus).

Tunupa es un hombre sabio que habla todas las lenguas mejor que los naturales. Recorre todo el Qullasuyo "enseñando a los naturales con gran amor" y predicando su mensaje moralizador, mientras hace toda suerte de milagros y castiga a los que se niegan a escucharlo.

En Aputanpu (Paqariq Tanpu) entrega la vara de chonta que llevaba al cacique del lugar. En Yamkisupa anega el pueblo y lo convierte en una laguna; en Kacha arroja fuego del cielo sobre una montaña, destruyendo el ídolo femenino que allí había; y en Quenamaris, Tiwanaku y Pukara convierte en piedra a la población primitiva, como castigo por prestar más atención a las fiestas y banquetes que a su prédica moralizadora.

Al llegar a los Andes de Carabaya construye una enorme cruz de madera, que luego deja en Carabuco. Allí lo toman preso para darle una muerte cruel; pero Tunupa

* "Afirman que uvo un dios que crió este mundo cielo y tierra y quanto ay en el, y que antes que Dios lo criasse todo era una profunda obscuridad, y que de la obscuridad salió un hombre a quien ellos adoraban por dios, que se llamó Puçica'Ka, este fue muy poderoso y crió la luz en este mundo, y luego la luna , y después el sol y luego fue criando el cielo tierra y hombres y las demás cosas visibles(...): este Puçica'Ka, a quien también llaman criador de todas las cosas, tomó por muger una doncella que se llamaba Iqui, y sin juntarse con ella concibió y parió un hijo al qual pusieron por nombre Tuñupa y assí dicen que nació de virgen". Rodrigo de Cabredo. Carta anua, 12 1603 Citado por Wachtel 1995, p. 543.

logra liberarse y se dirige hacia la isla del Sol, y luego pasa a Tikina, Tiwanaku, Kachamarka y el río Desaguadero, para finalmente desaparecer en el lago Poopó.

La versión de Ramos Gavilán ofrece más detalles sobre el fin de Tunupa: "pusieron pues al Santo discípulo [Tunupa] después de muerto, en una balsa y echáronle en la grande laguna de Titicaca, a la providencia. Refieren pues, los antiguos, que un recio viento sopló en la popa de la balsa y la llevó como si fuera a vela y remo, con tanta velocidad que ponía admiración; y así tocó en tierra de Cachamarca, donde ahora es el Desaguadero, que antes de este suceso no le había, y lo abrió con la proa de la balsa, dando suficiente lugar para que las aguas corriesen, y sobre ellas fue navegando hasta los Aullagas"[23].

Tunupa se enfrenta al Genio Maligno y a la primera humanidad en Kacha, Yamkisupa, Pukara y Tiwanaku, que están exactamente alineados sobre el eje central noroeste-sudeste (que divide al altiplano en dos mitades), y continúa su recorrido por el lago Titicaca, el río Desaguadero y el lago Poopó, que prolongan hacia el sur ese eje central o Taypi (véase el capítulo II).

Bertonio dice que "Dios fue tenido destos indios [aymaras] uno a quien llaman Tunupa, de quien cuentan infinitas cosas (...); en otras tierras o provincias del Perú le llaman Ecaco"[24]. Ecaco o Iqiqu era el nombre pukina de Tunupa. En el catecismo pukina del padre Oré, Padre Nuestro se traduce como Señ Iqi, de modo que Iqi es Padre, Señor, o Dios (quizá de Iqi viene Iquique, el sitio donde Tunupa desaparece en el océano Pacífico). El pukina era la lengua hablada por los Tiwanacotas, de modo que muy probablemente el culto a Tunupa haya comenzado entonces. Refuerza esta opinión el hecho de que la ruta de Tunupa, desde Kacha hasta Carabaya, el lago Titicaca, el Desaguadero, Aullagas e Iquique, corresponde más o menos a la extensión del Imperio Tiwanacota, y que, según Thérèse Bouysse Cassagne, los estudios limnológicos del Titicaca demuestran que el lago menor, o de Wiñaymarka, se llenó lo suficiente como para rebalsar por el Desaguadero alrededor del año 0, fecha que corresponde a la hegemonía Imperio de Tiwanaku.

Luego Iqiqu fue adoptado por los aymaras bajo el nombre de Tunupa, que probablemente viene de las voces aymaras "Tunu, sapa: la cepa de los árboles y plantas" y "Tunu achachi: hombre o mujer que es la cepa de alguna familia"[25], seguramente por ser Tunupa el origen de la segunda humanidad civilizada. Por último, los incas también adoraron a Tunupa bajo el nombre quechua de Wiraqucha. Dichos incas provenían del Qullasuyu y eran quizá de origen pukina (el idioma secreto de los incas se correlaciona con el pukina). Según el mito de Pachakuti Yamki, en Paqariq Tanpu (origen mítico de los incas), Tunupa entregó su vara de chonta a

Aputanpu, el abuelo de Manku Qhapaq. Al recibirla Manku Qhapaq, esta vara se transformó en oro, y con ella fundó el Cuzco y el Tawantinsuyu. Los incas utilizaron pues el prestigio de esta divinidad altiplánica para legitimar su propio origen y la fundación de su imperio.

El fuego y el agua que Tunupa lanza del cielo para destruir a la primera humanidad lo identifican sin lugar a dudas con el rayo, aunque por el hecho de haber un volcán llamado Tunupa en Salinas de Garcí Mendoza (Oruro)[26], se asocia asimismo con el fuego subterráneo.

Con su prédica moralizadora, Tunupa transmite los principios de la ética comunitaria en que se basa la organización social andina, y luego da origen a los incas y a su imperio, la segunda humanidad civilizada por excelencia.

En una concesión a la censura católica, Santacruz Pachakuti Yamki atribuye también a Jesucristo la función de expulsar a los jap'iñuñus (Genios Malignos), propia del Héroe Civilizador andino, y asigna los papeles de Dios Creador y Mujer Madre al Dios cristiano y a la Virgen María. La versión de Cabredo expresa con más fidelidad la tradición precolombina, que atribuye el rol de Dios Creador a Pusiqaxa y el de Mujer Madre a Iki, la cual concibe a Tunupa siendo doncella, como la Virgen María a Jesucristo. Implícitamente, Iki está asociada al lago Titicaca, como lo estará después la Virgen de Copacabana (véase el capítulo VI).

Resumen de los personajes

A_1. Dios. Crea el mundo. Padre de Jesucristo.
A_2. Pusiqaxa. Crea el mundo. Fecunda a Iki. Padre de Tunupa.
B_1. Jesucristo. Héroe Civilizador. Expulsa a los jap'iñuñus y achakallas (D).
B_2. Tunupa. Héroe Civilizador. Expulsa a los jap'iñuñus y achakallas (D). Destruye con el rayo y petrifica a la primera humanidad (que se niega a escucharlo). Da origen a la segunda humanidad y la civiliza con su prédica.
C_1. Virgen María. Mujer Madre fecundada por el espíritu Santo. Madre de Jesucristo.
C_2. Iki. Fecundada sin unión carnal por Pusiqaxa. Madre de Tunupa. Implícitamente asociada al lago Titicaca.
D. Jap'iñuñus y achakallas. Demonios enemigos de la humanidad. Genios Malignos.
E. Primera humanidad. Hombres licenciosos e inmorales que desoyen a Tunupa.
F. Segunda humanidad. Moralizada por Tunupa. Antepasados de los incas.

4. Wiraqucha (véase el mito 6 del anexo)

Versión de Juan de Betanzos, 1551

El mito de Wiraqucha tiene la misma temática que los mitos analizados más arriba, salvo que los personajes que antes estaban diferenciados (el Dios Creador, el Héroe Civilizador la Mujer Madre y el Genio Maligno) se fusionan aquí en una divinidad única, que contiene sí misma los atributos y funciones de todos ellos[27].

Como Dios Creador, surgió del Lago Titicaca (el componente qucha de Wiraqucha) y creó un mundo oscuro, primitivo; en tanto que Genio Maligno, creó una protohumanidad monstruosa de gigantes "disformes en grandeza"[28] que habitaban esas tinieblas.

En su segunda salida, Wiraqucha surgió nuevamente del Lago Titicaca, esta vez bajo el signo de Héroe Civilizador; dotó de luz al mundo, destruyó a la primera humanidad y creó a los hombres actuales. Primero "hizo Sol y día y Luna y estrellas", iluminando al mundo. El cronista Sarmiento de Gamboa acota que "y dicen que creó la Luna con más claridad que el Sol, por esto el Sol envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dio con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida de la color que aparece"[29]. La supremacía del Sol simboliza el predominio de lo masculino sobre lo femenino, del día sobre la noche y de la civilización sobre la barbarie.

Después, Wiraqucha destruyó a la humanidad primitiva, convirtiéndola en los monolitos que hoy se ven en Tiawanaku. Acto seguido emprendió la creación de la segunda humanidad: esculpió en piedra los prototipos de hombres y mujeres de las distintas etnias, con todas sus características culturales, les asignó un nombre y una lengua, y los envío por el subsuelo hasta la provincia donde habían de surgir.

Este episodio aparece con más riqueza de detalles en la versión de Bernabé Cobo: Dicen que "el Criador formó de barro en Tiguanaco las naciones todas que hay en esta tierra, pintando a cada una el traje y vestido que había de tener; y que asimismo dio a cada nación la lengua que había de hablar, los cantares que había de cantar, y las comidas, semillas y legumbres con que había de sustentarse; y que, hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de la tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase; y que unos salieron de suelos, otros de cerros, otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles, y de otros diferentes lugares. A los cuales comenzaron a venerar, cada provincia el suyo, como guacas principales, por haber salido y empezado de allí su estirpe y linaje, y a tener por

dioses aquellos sus primeros progenitores, poniendo sus imágenes y estatuas en los dichos lugares; y así cada nación se vestía con el traje que a su guaca pintaba"[30]

Wiraqucha es pues el creador universal de todas las etnias humanas, a cada una de las cuales le proporciona el lenguaje, la agricultura, el tejido, la danza, la música, los usos y las costumbres, es decir, los conocimientos, técnicas, artes y habilidades culturales básicas que la distinguen de las demás etnias.

Wiraqucha tenía tres hijos o seguidores que lo ayudaban a sacar a la gente de las cuevas, fuentes, ríos y cerros, y a nombrar a las distintas naciones. "El mayor de sus hijos, llamado Imaymana Viracocha, en cuyo poder y mano están todas las cosas", tomó el camino del Antisuyu (las montañas semitropicales al este) y fue poniendo nombre a las plantas y enseñando a la gente su uso medicinal o alimenticio. "Y el otro hijo, llamado Tocapo Viracocha, que quiere decir en su lengua Hacedor en que se incluyen todas las cosas" fue por la ruta del Kuntisuyu (la costa al oeste), poniendo nombre a los ríos y a las plantas[31].

Respecto al tercer seguidor, "afirmaban que [Wiraqucha] tuvo un hijo muy malo, antes que criase las cosas, que tenía por nombre Taguapica Viracocha, y este contradecía al padre en todas las cosas, porque el padre hacía hombres buenos y él los hacía malos en los cuerpos y en las ánimas, el padre hacía montes y él los hacía llanos, y a los llanos los convertía en montes, las fuentes que le padre hacía él las secaba, y, finalmente en todo era contrario al padre, por lo cual el padre, muy enojado, lo lanzó en la mar para que mala muerte muriese, pero que nunca murió"[32].

Sarmiento de Gamboa confirma que "el Taguapaca fue inobediente a los mandatos de Viracocha, el cual, por esto indignado contra Taguapaca mandó a los otros dos [criados] que le tomasen; y atado de pies y manos, lo echaron en una balsa en la laguna, y así fue hecho. E yendo Taguapaca blasfemando del Viracocha por lo que en él hacía amenazando que él volvería a tomar venganza de él, fue llevado del agua por el Desaguadero de la misma laguna a donde no fue visto más por muchos tiempos"[33]. Este trayecto de Tawapaka por el Desaguadero hacia el sur corresponde pues a la ruta del Qullasuyu.

La palabra quechua Tawapaka estaría compuesta por las voces Tawa: cuatro, y paka: "cosa secreta, encubierta o escondida o guardada de verla", pues el verbo pakani se traduce como "esconder, encubrir algo" (Gonzales Holguín Domingo 1608 y de Santo Tomás, 1560)[34]. Una etimología más probable asocia a Tawapaka con Tarapaka y Pusiqaxa, dos de los nombres aymaras de Tunupa. Pusikaxa viene de pusi, cuatro, y qaxa, rayo (qixu qixu es rayo en aymara actual), y es sinónimo de

Pusisuyu, el mundo con sus cuatro puntos cardinales, lo cual hace alusión a las cuatro distritos o suyus que recorrieron primero Tunupa, y más tarde los cuatro viracochas-rayos. Tarapaka (quizá Tawapaka), del aymara paka: águila, probablemente se refiere asimismo a los cuatro rayos, representados como águilas[35]*.

Por su maldad y su rebeldía encubiertas o clandestinas, y por traicionar y contradecir a su padre, Tawapaka representa el Genio Maligno que Wiraqucha contiene en sí mismo, y que es el opuesto dialéctico del Wiraqucha Héroe Civilizador. Al parecer este aspecto negativo de Wiraqucha estaría representado también por Wari Wiraqucha, una divinidad subterránea ligada a la serpiente (véase Wari).

En cuanto a Wiraqucha Pachayachachiq (el padre), prosiguiendo su labor civilizadora se dirigió hacia el norte, rumbo al Cuzco, por el camino de la sierra. Dice Cieza que "hacía y obraba maravillas por el camino de la serranía, y oyeron a sus pasados por muy cierto que por donde quiera que llegaba y hubiese enfermos los sanaba, y a los ciegos con solamente palabras les daba vista; por las cuales obras tan buenas y provechosas era de todos muy amado"[36]. Sarmiento de Gamboa agrega que "mandó el Viracocha que viviesen sin desavenir y que lo conociesen y sirviesen, y les puso cierto precepto, que guardasen so pena de que si lo quebrantasen los confundiría" [37].

Al llegar al pueblo de Kacha, los indios canas se le acercaron con ánimo de matarlo. En castigo, Wiraqucha arrojó fuego del cielo, calcinando un cerro. En conmemoración de este incidente, que identifica a Wiraqucha con el rayo, se levantó en Kacha un suntuoso templo consagrado a esta divinidad.

Prosiguiendo su recorrido, Wiraqucha llegó al tambo de Urcos, y en un cerro que allí hay creó a los indios cuzqueños. Una vez en el Cuzco, creó a Allqawisa, el fundador mítico de la ciudad y de la casta de los orejones o nobles incaicos. Según Molina "ordenó que Manco Capac y sus hermanos y hermanas se sumieran debajo de la tierra y fueran a salir a la cueva de Pacariqtanpu, y allí aparecieron el primer día que apareció el Sol dividiendo la noche del día"[38]. De esta manera Wiraqucha puso los cimientos del Imperio Incaico.

Adviértase que cada uno de los cuatro wiraquchas se dirigió hacia un suyu o distrito del imperio: Wiraqucha Pachayachachiq hacia el Cuzco y el Chinchaysuyu (la porción dominante del Imperio), Imaymana Wiraqucha al Antisuyu, Tukapu Wiraqucha al Kuntisuyu y Tawapaka Wiraqucha al Qullasuyu, representando entre todos los cuatro puntos cardinales y la totalidad del Tawantinsuyu.

---

* "Pusi, cuatro". "Pusisuu, todo el universo mundo". "Pusicakha, Illpu, Santiaco. Trueno, o Rayo" (Bertonio 1956,II, p. 278). El pusisuyu aymara equivale al Tawantinsuyu inca.

Finalmente, Wiraqucha y sus dos hijos desaparecieron en el océano, caminando sobre las aguas.

Existe un paralelo muy estrecho entre Wiraqucha y Tunupa. A ambos se los describe como hombres altos vestidos con una larga túnica blanca; los dos surgen del lago Titicaca, petrifican a la primera humanidad en Pukara y en Tiawanaku, envían fuego sobre Kacha, dan origen al Imperio Incaico y desaparecen en las aguas. Los enfrentamientos de Wiraqucha con el Genio Maligno y con la primera humanidad se producen sobre el taypi o eje central del Altiplano, siguiendo exactamente la misma ruta que Tunupa, pero en sentido inverso*.

El parecido se acentúa en el caso de Tawapaka, el Wiraqucha maligno. Como Tunupa, Tawapaka es amarrado en una balsa y echado al lago Titicaca, desde donde se abre paso al Desaguadero, para desaparecer finalmente por el sur, atravesando la porción meridional del eje acuático o Taypi. Es significativo que Santacruz Pachakuti Yamki fusione el nombre de ambos en una sola entidad llamada "Tonapa o Tarapaca Viracochan Pachayachicachan"[39], y que para Cieza "en la provincia del Collao [a Ticciviracocha] le llamaban Tuapaca"[40]. ¿No será que al Wiraqucha civilizador, que se dirige al Cuzco y que representa el oficialismo incaico, se le opone el Tawapaka Wiraqucha o Tunupa qulla, símbolo de la rebeldía aymara latente?

Resumen de los personajes implícitos en Wiraqucha

A. Dios Creador: Wiraqucha Pachayachachiq crea al mundo, al Sol y la Luna, y a la segunda humanidad.
B. Héroe Civilizador: Wiraqucha Pachayachachiq. Posee el rayo. Destruye la primera humanidad, crea y civiliza a la segunda humanidad y la moraliza con sus prédicas; funda el Cuzco y origina a la nobleza incaica. Secundado por Tukapu e Imaymana.
C. Mujer Madre. Lago Titicaca, o Qucha. Es la Paqarina de donde surge Wiraqucha.
D. Genio Maligno: Tawapaka Wiraqucha. Se opone en todo a Wiraqucha Pachayachachiq. Es vencido por éste y arrojado al lago Titicaca.
E. Primera humanidad. "Gigantes disformes en grandeza" que vivían en la oscuridad. Petrificados por Wiraqucha.
F. Segunda humanidad cultural. Creada y civilizada por Wiraqucha.

* Tunupa va del Cuzco a Tiwanaku, Wiraqucha de Tiwanaku al Cuzco.

5. Paryaqaqa (véase el mito 3 en el anexo)

(Recopilado por Francisco de Avila hacia 1598, en la provincia de Waruchiri, dpto. de Lima)

En tiempos muy antiguos, cuando el Sol murió y se hizo de noche por varios días, vivía una wak'a denominada Yanamqa Tutañamqa (oscuridad). Luego vino otra wak'a llamada Wallallu Qarwinchu, devorador de hombres, que comía a uno de cada dos niños que nacían: la amenaza natural que acecha al ser humano y que cobra víctimas. Por aquel entonces el mundo estaba habitado por "hombres montaraces y silvestres", que eran antropófagos y vivían "odiándose y luchando entre ellos", en medio de serpientes y toda clase de animales silvestres. Estos seres bárbaros y monstruosos subsistían miserablemente en los precipicios de los yuncas (tierras cálidas), escarbando el suelo y comiendo carne humana, cuando no piedras.

De la unión del Sol y Jananmaqlla nacen Paryaqaqa y su hermana Chawpiñanka, los creadores de la humanidad actual. En otro pasaje del mismo mito, Paryaqaqa es hijo de Kuniraya Wiraqucha, el hacedor del mundo.* Sea hijo de quien fuere, lo cierto es que Paryaqaqa nace de cinco huevos, y por eso está formado por cinco personas.

Cuando Paryaqaqa se hizo hombre desafió a Wallallu Qarwinchu, el maligno devorador de hombres. El combate fue largo y azaroso. Paryaqaqa le mandó rayos, granizo y una lluvia roja. Wallallu se defendió lanzando un inmenso fuego que alcanzaba hasta el cielo (¿volcán?), y luego envió una enorme serpiente bicéfala de carácter subterráneo. Paryaqaqa petrificó a la serpiente y derrotó a Wallallu Qarwinchu, quien se replegó en la región cálida de los Antis salvajes y fue obligado a comer perros.

Más adelante, bajo la apariencia de un hombre pobre y humilde, Paryaqaqa se presentó a un banquete en una comunidad yunka. Sus pobladores (identificados con la primera humanidad) lo ignoraron, y en castigo Paryaqaqa los destruyó enviándoles sus rayos, granizo y lluvia, y luego los convirtió en piedras. El episodio se repite en varios otros pueblos yunkas**. Nótese el paralelo de estos episodios por los protagonizados por Tunupa.

---

* "Dicen que Cuniraya Huiracocha fue muy antiguo. Antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen. Y fue él, creen, quien hizo las montañas, las arboledas, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir. Por esta razón, dicen de Cuniraya: 'fue el padre de Pariacaca'". (Arguedas 1975, p. 77).

** "Un día en que ambos pueblos (Pichcamarca y Sutca en Macacalla) bebían, llegó Pariacaca. Luego de haber llegado se sentó en un extremo de la concurrencia. Y como ocupaba un lugar humilde, nadie lo invitó a beber. Enfurecido, a los cinco días mató a todos los habitantes haciendo caer una lluvia amarilla

Después de su victoria sobre Wallalu Qarwinchu y de haber consumado la destrucción de la humanidad primitiva, Paryaqaqa crea a otros hombres más perfectos, con los que puebla la Tierra e instaura su culto. Impulsado por el amor hacia la bella Chukisusu, construye un sistema de regadío con el que transforma al desierto en un fértil terreno de cultivo. En la costa peruana el regadío fue el fundamento de las civilizaciones que allí florecieron, pues no sólo permitió la supervivencia en esa tierra desértica, sino que en torno a la canalización de los ríos se creó una organización social compleja y una cultura. Esto hecho simbolizado en el mito con el episodio en que los animales se organizan para excavar la acequia, encabezados por el zorro como kuraka. De esta manera, al construir el canal de regadío, Paryaqaqa civiliza a la segunda humanidad que ha creado. Por último, Paryaqaqa sube al nivel de Arriba, donde ahora se encuentra.

Resumen de los personajes

A_1. Sol. Esposo de Jananmaqlla y padre de Paryaqaqa.

A_2. Kuniraya Wiraqucha. Creador del mundo, padre de Paryaqaqa.

B_1. Paryaqaqa. Héroe Civilizador. Identificado con el rayo. Derrota a Wallallu Qarwinchu (Genio Maligno), destruye a la primera humanidad y crea y civiliza a la segunda humanidad.

B_2. Chawpiñamka. Heroína Civilizadora. Hermana de Paryaqaqa. Crea a la segunda humanidad.

C. Jananmaqlla. Mujer Madre, esposa del Sol, madre de Paryaqaqa y Chawpiñamka.

D_1. Yanamqa Tutañamqa. Antiguo Genio Maligno de las tinieblas.

D_2. Wallallu Qarwinchu. Genio Maligno, devorador de hombres (amenaza natural). Derrotado por Paryaqaqa.

D_3. Amaru. (Serpiente). Emisario de Wallalu Qarwinchu. Ataca a Paryaqaqa pero es derrotado y petrificado por éste.

E. Primera humanidad. Yunkas. Hombres montaraces y silvestres que viven las tinieblas.

F. Segunda humanidad. Creada y civilizada por Paryaqaqa.

---

y otra roja. Luego, del mismo sitio cayeron rayos (...) donde quiera que los alcanzaba la lluvia roja, se convertían en piedras. Asimismo la gente que se quedó en Macalla se enfrió hasta transformarse en piedra" (Arguedas 1975 a, p. 116-117).

6. Hermanos Ayar (véase el mito 4 del anexo)

Entre las muchas versiones que hay de este mito, hemos elegido la de Juan de Betanzos, por ser la más antigua, fiel y concisa (fue recopilada hacia 1551). La complementaremos con las versiones de Pedro Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, Cristóbal Vaca de Castro, Martín de Morúa y Santacruz Pachakuti Yamki Salikamaywa.

En tiempos antiguos había en el sitio donde hoy se levanta el Cuzco un pueblo pequeño muy rústico, gobernado por el Cacique Allqawisa. Todas las gentes de estas regiones vivían desordenadas y matándose unos a otros, agrega Cieza.

En las proximidades había una cueva llamada Paqariq Tanpu o Tanput'uqu (Casa de Producimiento), de donde surgieron cuatro hermanos y cuatro hermanas. Primero salió Ayar Kachi* y su mujer Mama Waku. Luego Ayar Uchu) acompañado por Qura; tras ésta salió Ayar Awqa con Raki Uqllu, y por último surgieron Ayar Manku, después llamado Manku Qhapaq, y Mama Uqllu**.

La cueva de Paqariq Tanpu es asimilada por Santacruz Pachakuti a la Pacha Mama***, y para Murúa los Hermanos Ayar llegaron hasta allá desde el lago Titicaca (Mama Quta)****. Según Cristóbal Vaca de Castro, la cueva o ventana de Tanput'uqu había sido fecundada por el Sol: "Mango Capac, primer Inca había sido hijo del Sol y salido por una ventana de una casa y engendrado por el rayo o resplandor del Sol que entraba por el resquicio de la ventana o cóncavo de la pared y peña, donde estaba formada la casa del fingimiento, y que desde allí, por mandadodel Sol, su padre, salió"[41].

Los Hermanos Ayar salieron vestidos con un traje de lana fina entretejida con

---

* Para Sarmiento de Gamboa, Ayar Manku salió primero.

** Los nombres de los hermanos y sus parejas varían según los distintos autores. Para Cieza son Ayar Uchu, Ayar Hache, Arauca, Ayar Manco, Mama Cora, Mama Rahua. Sarmiento de Gamboa da la siguiente lista: Manco Capac, Ayar Auca, Ayar Cache y Ayar Ucho, y sus mujeres eran respectivamente Mama Ocllo, Mama Guaco, Mama Ipacura o Mama Cura y Mama Rahua. Según Cabello de Valboa los hermanos varones eran Mango Capac, Ayarcache, Ayar Auca y Ayar Uchi, y las mujeres Mama Guaco, Mamacora y Mama Ocllo; esta última casó con Manco Capac.

*** "En lengua india se llama Pacaritampotoco. Estos dos árboles significaban a sus padres y madre Apotampo y a Pachamamaachi" (Santacruz Pachacuti Yamqui, p. 107).

**** Según Morúa "...de la gran laguna del Titicaca, que está en la provincia del Collao, vinieron hasta esta cueva del Pacaritambo unos indios e indias todos hermanos gentiles hombres y valerosos (...) uno de los cuales fue Manco Capac". (Urbano 1982 p. 93).

oro. Estaban provistos de ollas, cántaros, platos, vasos y escudillas necesarios para guisar y comer. Los refinados tejidos, los objetos de cerámica y orfebrería y los implementos de combate, labranza y cocina que poseían simbolizan el acervo de técnicas y artes que traían consigo para civilizar a los hombres primitivos.

Ayar Kachi, el más viejo de los hermanos, poseía una fuerza descomunal. Con su honda arrasaba cerros y hacía quebradas: "Iba por el camino tirando piedras con que derribaba los Montes y hacía que se cayesen las peñas sobre las labranzas, y sementeras, y que temían no destruyese el Mundo porque era poderoso para ello"*[42]. "Como era feroz y fuerte y diestrísimo de la honda, -acota Sarmiento de Gamboa- venía haciendo grandes travesuras y crueldades. Así, en los pueblos por donde pasaba como en los compañeros"[43]. Ayar Kachi representa pues a las potencias naturales destructivas. Frente a esta amenaza incontrolable, sus hermanos, instigados por Manku Qhapaq[44], decidieron eliminarlo**. Con engaños lo persuadieron para volver a la cueva de donde había salido, y una vez que Ayar Kachi estuvo adentro, lo encerraron con una pesada losa, "lo cual pasado, dicen ellos por muy cierto que la tierra tembló en tanta manera, que se hundieron muchos cerros, cayendo sobre los valles"[45].

La potestad para hacer temblar la tierra, para derribar cerros y para hacer quebradas identifica a Ayar Kachi con el terremoto, y esta su furia ctónica, volcada contra la cueva de Tanput'uqu que lo había engendrado y contra la tierra circundante, se puede interpretar como una agresión contra la Mujer Madre.

Luego "los siete Incas con sus compañeras (...) consultaron cómo dividirían entre sí los oficios de su viaje, para que entre ellos hubiese distinción. Y acordaron que Mango Capac, pues tenía generación de su hermana, se casase con ella y engendrase para conservación de su linaje y que este fuese cabeza de todos, y que Ayar Uchu quedase por guaca para su religión, y que Ayar Auca, desde donde lo mandasen, fuese a tomar posesión de la tierra donde hubiesen de poblar"[46]. Ayar Uchu se remontó por los aires para hablar con el Sol, y al bajar instruyó a Manku Qhapaq para que funde y pueble el Cuzco, secundado por Ayar Awqa. Acto seguido quedó petrificado, convirtiéndose en el ídolo de Wanakawri, que tiene a su cargo los asuntos de la religión. Durante la ceremonia de warachiku, en que se armaba caballeros a los nobles incas, Ayar Uchu recibía culto[47].

"Después de esto [los Hermanos Ayar] estuvieron en Matagua dos años, intentando

* En esta versión de Cabello de Valboa, el hermano maligno y destructivo es Ayar Awqa y no Ayar Kachi.

** "Y como Mango Capac era prudente, acordó, con el parecer de los demás, apartar de sí con engaños a su hermano Ayar Cache" (Sarmiento de Gamboa).

pasar valle arriba a buscar buena tierra. Mama Guaco, que fortísima y diestra era, tomó dos varas de oro y tírolas hacia el norte. La una llegó como dos tiros de arcabuz a un barbecho llamado Colcabamba y no hincó bien, porque era tierra suelta y no bancal; y por esto conocieron que la tierra no era fértil. Y la otra llegó más adelante cerca del Cuzco e hincó bien en el territorio que llaman Guanaypata, de donde conocieron ser tierra fértil. Otros dicen que esta prueba hizo Manco Capac con la estaca de Oro que traía consigo"[48].

"Mango Capac vió un mojón de piedra (...) y mostrándoselo a su hermano Ayar Auca le dijo '¡Hermano! Ya te acuerdas cómo está entre nosotros concertado que tú vayas a tomar posesión de la tierra donde habemos de poblar'(...) Ayar Auca oídas estas palabras de su hermano levantóse sobre sus alas y fue a dicho lugar que Manco Capac le mandaba, y sentándose allí se convirtió en piedra y quedó hecho mojón de posesión, que en la lengua antigua de ese valle se llama Cosco, de donde le quedó el nombre de el Cuzco al tal sitio hasta hoy"[49].

Posiblemente Ayar Uchu representa a la institución religiosa y Ayar Kachi a la institución militar, dado que su misión era la de tomar posesión de las tierras y que awqa significa "enemigo", "guerra" y "combatir".

Por último "cuentan que Mama Guaco era tan feroz, que matando a un indio gualla lo hizo pedazos y le sacó el asadura y tomó el corazón y bofes en la boca, y con un haybinto -que es una piedra atada en una soga, con la que ella peleaba- en las manos se fue contra los guallas con diabólica determinación. Y como los guallas viesen aqueste horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciese lo mismo, huyeron, ca simples y tímidos eran, y así desampararon su natural, Y Mama Guaco y Manco Capac, visto la crueldad que habían hecho, temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, parecióles no dejar ninguno de los guallas, creyendo que así se encubriría. Y así mataron a cuantos pudieron haber en las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres, porque no quedase memoria de los miserables guallas"[50]. Los wallas eran indios yunkas (Abajo) que cultivaban coca y ají, y que probablemente estaban identificados con la primera humanidad salvaje (véase el capítulo II).

Consumada la destrucción de Ayar Kachi y de los primitivos wallas, Manku Qhapaq y sus acompañantes fundaron el Cuzco de común acuerdo con el Cacique Alqawisa, y edificaron el templo del Sol, iniciando así la dinastía incaica.

Resumen de los personajes

A. Sol. Fecunda a Paqariq Tanpu con sus rayos. Padre de los hermanos Ayar.

B. Hermanos Ayar.

B_1. Ayar Manku o Manku Qhapaq. Destruye al maligno Ayar Kachi y a los primeros wallas. Civiliza a la segunda humanidad. Funda el Cuzco y la dinastía incaica

B_1'. Ayar Uchu. Se comunica con el Sol y se vuelve wak'a. Tiene a su cargo la religión.

B_1''. Ayar Awqa. Toma posesión de las tierras en que se fundará el Cuzco. Encargado de la institución militar.

B_2. Mama Waku. Destruye a los wallas y elige el sitio para fundar el Cuzco. Mujer de Ayar Kachi, y luego de la muerte de éste, es tomada como esposa por Ayar Manku.

B_2'. Qura o Mama Qura.

B_2''. Raki Uqllu.

B_2'''. Mama Uqllu. Esposa de Manku Qhapaq.

C. Cueva de Paqariq Tanpu o Tanput'uqu. Es la Paqarina o fuente original que fecundada por el Sol engendra a los Hermanos Ayar. En algunas versiones se la identifica con la Pacha Mama o con el lago Titicaca. Ayar Kachi regresa a ella y muere allí encerrado.

D. Ayar Kachi. Fuerte, feroz y cruel. Derrumba cerros, hace temblar la tierra. Genio Maligno, identificado con el terremoto. Agrede a Paqariq Tanpu (Mujer Madre) y es derrotado por Manku Qhapaq y sus hermanos.

E. Wallas. Indios yunkas primitivos. Corresponden a la primera humanidad precultural . Destruidos por Mama Waku y Manku Qhapaq.

F. Segunda humanidad. Civilizada y organizada en un imperio por Manku Qhapaq.

7. **Manku Qhapaq** (véase el mito 7 del anexo)

Versión de Garcilaso De La Vega, el Inca, 1609

En tiempos antiguos, los seres humanos vivían en estado de barbarie, pues desconocían el cultivo de la tierra (comían raíces, hierbas y frutos silvestres), andaban desnudos por no saber confeccionar ropa, carecían de organización social, de familia y de religión. Estos hombres primitivos habitaban en "cuevas y resquicios de peñas

y cavernas de la tierra", es decir en habitáculos subterráneos correspondientes al mundo de lo Bajo.

El Sol, creador del mundo y padre de la humanidad, decide civilizar a estos primeros hombres, para lo cual envía a la tierra a sus hijos Manku Qhapaq y Mama Uqllu, imbuídos de los ideales de razón, justicia, piedad y clemencia. Al igual que Wiraqucha, la pareja de héroes civilizadores surge de la isla del Sol, en el lago Titicaca, y se dirige hacia el norte, buscando un lugar adecuado para fundar su imperio. El sitio elegido será aquel en que se hunda una vara de oro que Manku Qhapaq trae consigo. Pasan la noche en Paqariq Tanpu (Tanput'uqu), que quiere decir "venta o dormida que amanece". Al despuntar el alba salen y la vara se hunde muy cerca de allí (en lo que hoy es el Cuzco), y ambos inician su labor civilizadora. El nombre de Paqariq Tanpu alude a un amanecer cultural de la noche de barbarie.

En el Cuzco, Manku Qhapaq y Mama Uqllu convocan a los pobladores primitivos del lugar y les transmiten la cultura: les enseñan a cultivar la tierra y a regarla, a criar animales, construir casas y pueblos, a hilar y tejer, a confeccionar vestidos y calzados, y a cocinar. Luego fundan la ciudad del Cuzco, y en torno a ella organizan todo el Imperio Incaico con arreglo a los principios de Alto-masculino y Bajo-femenino, propios de la lógica andina de oposición complementaria. De esta manera, crean el orden social con sus leyes y dan origen a la dinastía de los incas.

El episodio de la vara de oro expresa la ideología centralista incaica, que pretende hacer aparecer al Cuzco como elegido por la Providencia para dominar el resto de mundo.

El mito de Manku Qhapaq se asemeja mucho al de los Hermanos Ayar, pero difiere en que el punto de origen ya no es la Paqarina regional sino el lago Titicaca, considerando el centro del mundo, en que no existe mención alguna al Genio Maligno, y en que el proceso civilizador está más explícito.

Resumen de los personajes

A. Sol. Dios Creador, hace al mundo.

B_1. Manku Qhapaq, Héroe Civilizador, principio ordenador. Hijo del Sol, da la cultura a la humanidad y funda la dinastía incaica.

B_2. Mama Uqllu, su esposa. Heroína Civilizadora. Enseña las técnicas culturales femeninas.

C. Lago Titicaca. Es la fuente o Paqarina de donde surgen Manku Qhapaq y Mama Uqllu, por mandato del Sol.

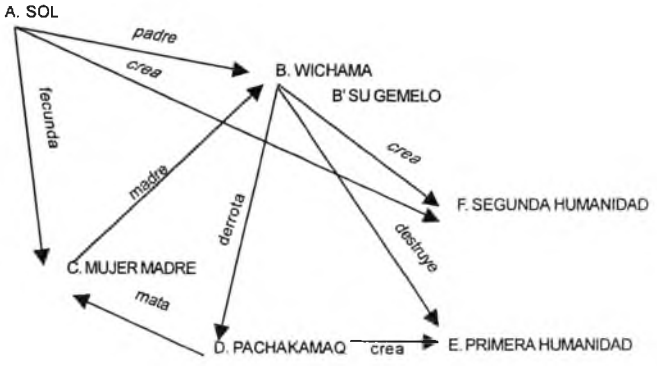
E. Humanidad primitiva, no sujeta al orden incaico.

F. Segunda humanidad. Antiguos pobladores del Cuzco convocados por los incas y civilizados por ellos.

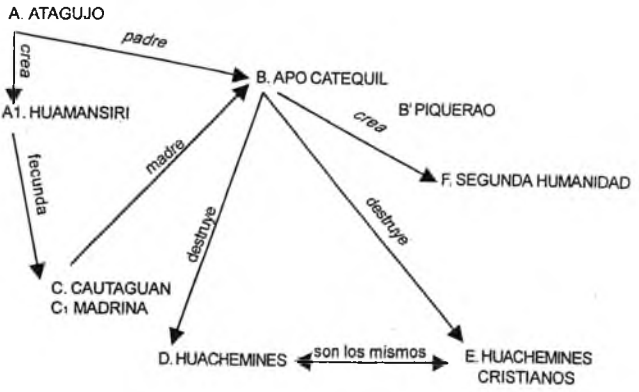
C. ANÁLISIS DE LOS MITOS

La muestra que hemos examinado representa una buena parte de los mitos cosmogónicos precolombinos en los Andes. Se habrá notado que en todos los mitos analizados se repite un argumento similar, con los mismos personajes básicos. A fin de sistematizar estas comparaciones, representaremos a cada mito mediante un esquema que simbolice con una letra distinta a cada personaje tipo, y con flechas a las relaciones entre ellos.

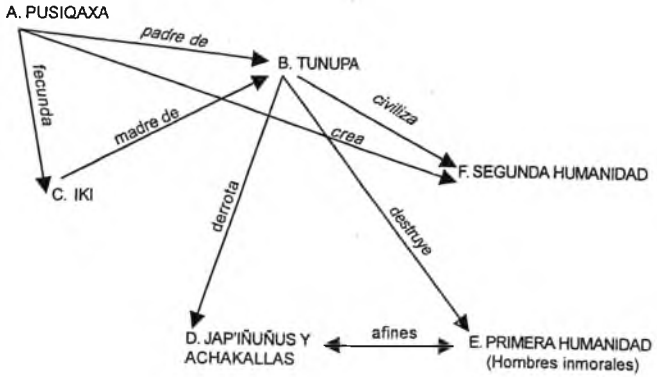
1. Pachakamaq



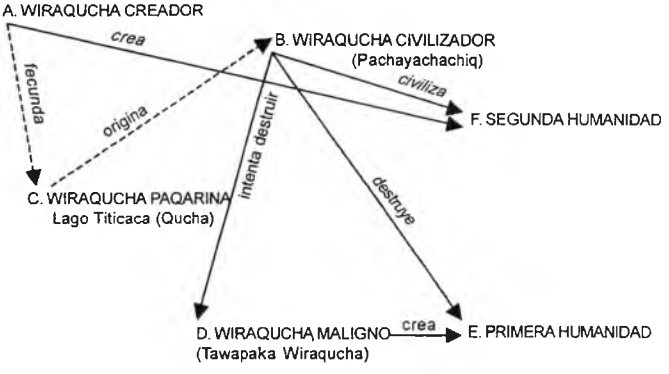
2. Apo Catequil



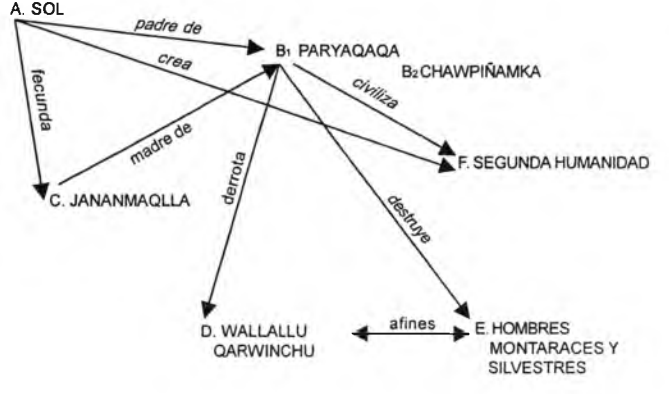
3. Tunupa



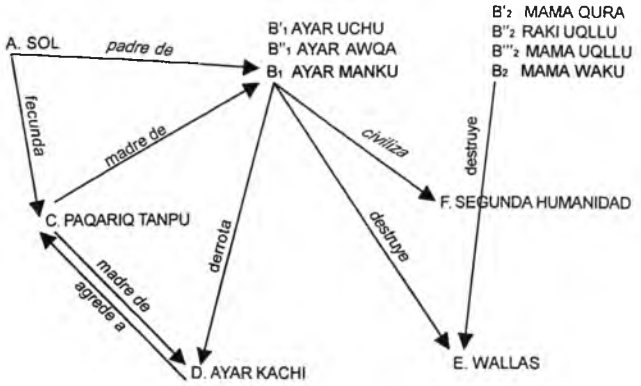
4. Wiraqucha



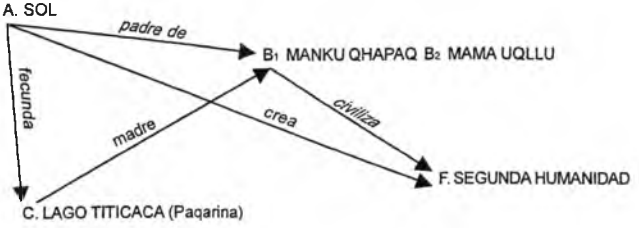
5. Paryaqaqa



6. Hermanos Ayar



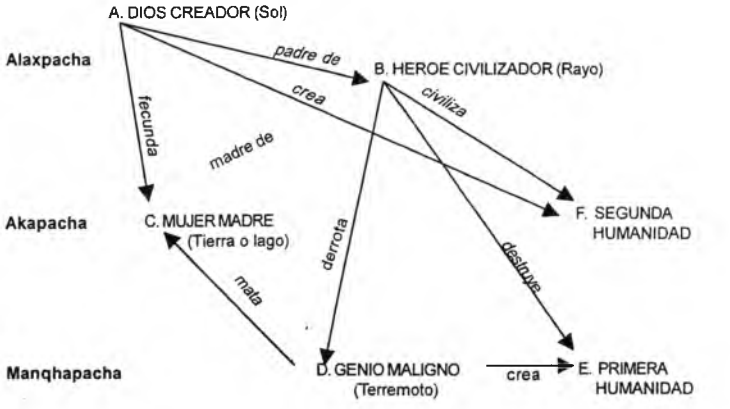
7. Manku Qhapaq



Es evidente que todos los mitos analizados tienen una estructura común, que se puede resumir en el siguiente diagrama, que diferencia los tres pachas, o niveles de la cosmovisión andina.

Esquema General

NIVELES DE COSMOVISIÓN



Este esquema ha reducido los mitos cosmogónicos andinos a una estructura fundamental, común a todos ellos, eliminando los detalles accidentales y reteniendo exclusivamente un isomorfismo básico subyacente, válido para todo el conjunto. De aquí se puede extractar el siguiente argumento esencial, compartido por todos los mitos: A, el Dios Creador (Sol) crea el mundo y fecunda C, la Mujer Madre (tierra o lago), y de esta unión nace B, el Héroe Civilizador (rayo o Inca). D, el Genio Maligno (terremoto), crea a la primera humanidad de las tinieblas (E) y mata a la Mujer Madre. En venganza, el Héroe Civilizador lo derrota y aniquila a la primera humanidad. Luego el Héroe Civilizador, con ayuda de su padre, crea a la segunda humanidad (F) y le proporciona la cultura.

¿Cuál es el significado de este drama invariable que bajo distintos nombres, rostros y circunstancias protagonizan siempre los mismos personajes en todos los escenarios andinos? Para saberlo hay que conocer bien a los actores y ubicarlos dentro del ámbito espaciotemporal en que se desenvuelven, comprender los hechos que ellos protagonizan en el contexto de la historia andina, y comparar entre sí las distintas versiones de este argumento omnipresente. En consecuencia, interpretaremos los mitos que nos ocupan con arreglo a tres modalidades de análisis:

En primer lugar se analizará a cada personaje mitológico, prestando atención a su simbolismo y a sus representaciones concretas, a las funciones que desempeña, y a la ubicación que tiene en el espacio mítico definido por los tres pachas o niveles cósmicos. En términos gráficos, se examinará por separado a cada letra del esquema, según la posición que ocupa sobre el eje vertical.

En segundo término se analizará el argumento del drama: los hechos protagonizados por estos personajes y sus mutuas relaciones, representadas por las flechas del diagrama. Puesto que estos sucesos míticos simbolizan la historia de los pueblos andinos, es necesario interpretarlos en el contexto de la concepción andina del tiempo.

Por último, se compararán entre sí los distintos mitos -o si se prefiere, las diferentes versiones de un mismo drama- según la secuencia cronológica en que se hallan ordenados, a fin de comprender su evolución y el significado de sus transformaciones. Expresado gráficamente, se confrontarán las uniformidades y diferencias entre los siete diagramas.

1. Análisis de los personajes

Acabamos de ver que no obstante sus distintas apariencias, según las diversas regiones o épocas, las divinidades del panteón andino son esencialmente las mismas: el Dios Creador Sol, el Héroe Civilizador rayo, la Mujer Madre tierra o lago, y el Genio Maligno terremoto; he aquí los actores omnipresentes en toda la mitología de los Andes.

Esta recurrencia de personajes equivalentes, asociados siempre a los mismos fenómenos naturales y a idénticas funciones simbólicas, demuestra claramente que se trata de arquetipos, es decir de símbolos que expresan metafóricamente estructuras psíquicas invariables, compartidas por todos los pueblos andinos. Debido a su carácter a

priori, universal y permanente, y dado que sus símbolos participan de la esencia de lo significado, los arquetipos exigen un análisis inmanente. En consecuencia, examinaremos individualmente y en sí mismo a cada uno de estos personajes tipo, abstrayéndolo del contexto mitológico concreto en que se encuentra.

Luego, usando un procedimiento inverso, ampliaremos y explicitaremos el simbolismo de cada uno de estos arquetipos abstractos, analizando sus representaciones concretas: la forma en que se los designaba, el culto que se les oficiaba, los templos construidos en su honor y las imágenes materiales con que se los representaba. En la medida en que los datos disponibles lo permitan, referiremos este material suplementario al Qullasuyu y a los aymaras.

En este análisis ordenaremos los arquetipos según su ubicación en el espacio mítico andino, porque esta división tripartita de los pachas o niveles corresponde a una categoría básica del pensamiento andino, y porque al distribuir de esta manera nuestro material posibilitaremos una eventual confrontación entre el simbolismo de los mitos y el simbolismo del espacio y la lógica aymaras.

a. Alaxpacha

a1. Dios Creador

El Sol. Fuente de vida, padre y protector de la humanidad y antecesor de la dinastía imperial, el Sol fue la principal divinidad de los pueblos andinos; es por eso que en casi todos los mitos analizados figura implícita o explícitamente como Dios Creador.

Es muy posible que los aymaras lo hayan venerado bajo otra denominación, antes de que los incas impongan su propio culto solar y la palabra quechua para designarlo. De hecho, Bertonio define a willka como "el sol como antiguamente decían, y ahora dicen inti", y añade que villca designa también al "adoratorio dedicado al Sol o a otros ídolos"[51]. Wllkanuta, el famoso santuario aymara, adoptado luego por los incas, quiere decir justamente casa del Sol (willka: Sol, uta: casa), y hay noticias de un santuario preincaico consagrado al Sol en la isla del mismo nombre[52].

Entre los incas, el Sol ocupaba originariamente un lugar secundario en relación a Wiraqucha; "tenían creído que el Pachayachachi (Wiraqucha) había dado al Sol virtud para crear todas las comidas juntamente con la tierra de donde nació. Teníanlo por la mayor guaca de todas, después de Viracocha, y así lo llamaban Apu Inti, que quiere

decir 'el señor Sol"[53]. Sin embargo, tras su victoria sobre los chancas, supuestamente obtenida con la ayuda del Sol, el Inca Pachakuti hizo grandes reformas en el Cuzco e instauró un culto solar predominante[54]. Dice al respecto el Jesuita Anónimo: "Pachacuti Inga, séptimo deste nombre, señor de Pacari Tampu, restauró el imperio del Cuzco, que se había perdido con las guerras y pestilencias pasadas; y reparando la ciudad y reedificándola hizo ley que todos adorasen al Sol después del gran Illa Tecce Viracocha, y también a la Luna, que decían ser hermana y mujer del Sol, y al lucero, hijo de ambos (...). Y para que esto permaneciese, hizo su templo famoso en el Cuzco en reverencia del Sol, y el atrio, que era grande, lo adornó en reverencia de la Luna"[55]*.

Este templo, llamado Qurikancha, era el de mayor suntuosidad y riqueza que habían edificado los incas. Allí estaba la principal representación del Sol, que "era una imagen de bulto, dicha Punchao, que significa 'el día', obrada toda en oro finísimo con exquisita riqueza de pedrería, su figura de rostro humano rodeado de rayos, como nosotros le solemos pintar; teníanla puesta con tal disposición, que miraba al oriente, y en saliendo el Sol, hería en ella; y como era una plancha de metal finísimo, reverberaban y volvían los rayos con tanta claridad que parecía el Sol. Decían los indios que juntamente con su luz les comunicaba el Sol su virtud"[56].

"Al Sol, como más principal, le tenían dedicados todos los valles para su servicio, tierras y chacras de maíz y coca y otras legumbres, y mujeres de las más principales, y casa del Sol do estaban recogidas, y gente de servicio que estaba dedicada para el Sol, para que labrasen y beneficiasen sus chácaras y ganados, y los frutos de todo ello eran para sustentar los sacerdotes y mujeres y la demás gente, y para sacrificios (...) y también habían algunas provincias aplicadas al Sol y los tributos dellas llevaban al Cuzco a la casa del Sol"[57]. El culto solar era por tanto un instrumento para canalizar recursos económicos hacia el Estado y para reforzar el poder de éste, pues los sacerdotes dependían directamente del Inca[58].

Por otra parte, el Sol propiciaba la expansión del Imperio: había una capilla dedicada a él, que contenía gran cantidad de armas, y en caso de guerra se le pedía, ofreciéndole grandes sacrificios, que diese fuerza al Inca para que con aquellas armas pudiese defenderse del enemigo y derrotarlo[59]. Una de las oraciones con que en estas oportunidades lo invocaban era: "Oh Sol, padre mío, que dijiste haya Cuzco y Tambos;

* Cieza acota que el Inca Pachakuti "viéndose tan rico y poderoso acordó de ennoblecer la casa del Sol en que su lengua llaman indeguaxi [Inti wasi] y por otro nombre llamado Curicancha, que quiere decir cercado de oro –y acrecentalla con riqueza". (Cieza 1967, p. 90).

sean vencedores y despojadores estos tus hijos de todas las gentes; adórote para que sean dichosos y sanos estos Incas tus hijos y no sean vencidos ni despojados, sino siempre sean vencedores, pues para esto los hiciste"[60].

El Sol era por consiguiente "un dios dinámico asociado a la vocación militar del Estado"[61]. Simbolizaba la supremacía de la élite cuzqueña, y la instauración de su culto correspondió al predominio creciente del Inca en el plano político[62].

La Luna. "Y aunque tuvieron a la Luna -dice Garcilaso- por hermana y mujer del Sol, y madre de los incas, no le adoraron por diosa ni le ofrecieron sacrificios ni le edificaron templos; tuviéronla en gran veneración por madre universal"[63]. La representaban con un rostro de mujer labrado en plata[64]. Llamada Phaxsi Mama en aymara y Mama Killa en quechua, era "señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres y reina del cielo"[65]. Por ello "la tenían por mujer y la adoraban particularmente las mujeres"[66]. Regía además el calendario y las festividades andinas.

a2. Héroe Civilizador

Wiraqucha. Contiene en sí mismo a todas las divinidades andinas: es el Dios Creador del mundo, de los astros, los hombres, plantas y animales: "hablaban con el gran Ticci Viracocha nomás -dice Morúa- porque a él le atribuían principalmente el poder y mando de todo, y a las otras guacas como a señores y dioses particulares, cada una en su casa, y que eran intercesores para con el Ticci Viracocha"[67].

Es también el Genio Maligno rebelde y traidor, que crea a la primera humanidad e impera sobre las tinieblas ejerciendo subrepticiamente su poder destructivo.

Por otro lado es la fuente femenina o Paqarina de donde surge la vida: su propio nombre y su ciclo acuático simbolizan esta función de Mujer Madre, pues el componente qucha de Wiraqucha significa lago o mar; y justamente el dios emerge del lago Titicaca, donde origina a todos los seres vivos, y desaparece en el mar (véase Mama Quta en Mujer Madre).

Como Héroe Civilizador, Wiraqucha tiene potestad sobre el rayo, elimina a la primera humanidad, crea a los hombres actuales y les confiere la cultura y los preceptos morales. También pone los cimientos para el Imperio Incaico y da origen a la dinastía cuzqueña, a la que propicia y favorece. Por eso es que invocaban precisamente a Wiraqucha en la ceremonia de tomar la borla o maskha paycha, que equivalía a la coronación del Inca. En esa oportunidad "el sumo sacerdote tomaba a un

niño de hasta 6 u 8 años en las manos, y a la estatua de Viracocha decía juntamente con los demás ministros: Señor, esto te ofrecemos, porque nos tengas en quietud, y nos ayudes en nuestras guerras, y conserves a nuestro señor el Inga en su grandeza y estado, y que vaya siempre en aumento, y le des mucho saber para que nos gobierne"[68]. El mismo tenor tiene una oración que se rezaba durante el rito de la Situwa: "oh Hacedor Viracocha Ticci Viracochan, piadoso que estás en el cabo del mundo que dijiste y tuviste por bien que hubiese Inca señor, a este Inca que diste ser guárdalo en paz y en salvo, juntamente con sus criados y vasallos, y alcance victoria de sus enemigos, siempre sea vencedor, no acortándole sus días a él ni a sus hijos ni descendientes, y guárdalos en paz; oh Hacedor!"[69]. De aquí se infiere que Wiraqucha era el dios oficial que velaba por el Inca en los asuntos del Estado y que propiciaba sus guerras de conquista.

Las cualidades de Wiraqucha en tanto que Dios Creador y Héroe Civilizador se manifiestan en los nombres que usualmente se daba a esta divinidad. Según Cieza de León, la palabra Wiraqucha significa "espuma de mar, porque vira es nombre de la manteca y cocha de mar"[70]. En el sistema andino de creencias, la grasa es el principio energético de la vida; es por esa razón que se la ofrenda para alimentar a las divinidades, y de acuerdo una concepción moderna, los kharisiris o likichiris (seres míticos malignos), la extraen de los viajeros a fin de apropiarse de su fuerza.

En su versión del mito transcrita más arriba, Betanzos dice que Wiraqucha se llama "Pachayachachi (q), que quiere decir (...) Dios, Hacedor del mundo", pues, como recordaremos, pacha significa "tierra, mundo, espacio o tiempo" y yachachini (q) es "hacer algo natural dios o artificial los hombres"[71]. El mismo verbo yachani (q) se define como "saber, entender, morar, habitar, tener querencia en algún lugar, estar habituado a alguna cosa". Yachani (q) es "disciplinar o enseñar", y yachachini (q) significa: "1. enseñar, instruir, acostumbrar, amansar y preparar; 2. aprestar o aparejar algo, o tenerlo a punto; 3. preparar y aparejar a otro o para hacer algo. También yachachiq (q) es el maestro. De todo lo cual podemos extraer el concepto básico triple de 1. saber (a la vez sabiduría y ciencia); 2. transmisión e imposición de saber; 3. disposición o arreglo perfecto de lo que se ha concebido gracias al saber. En otras palabras, yachachiq es el que sabe mucho, concibe y realiza su proyecto, de tal manera que las cosas estén ordenadas; por lo cual Pachayachachiq equivaldría a 'el maestro que sabe concebir y organizar bien el mundo'"[72]. El diccionario aymara de Bertonio confirma que "Viracocha significa un sabio, según los ingas, y fue nombre propio de uno de aquellos antiguos muy sabio"[73].

Otro término para designar a Wiraqucha es Tiksi (q), que se define como "ori-

gen, principio, fundamento, cimiento, causa"[74]. Tiksinkani kapinkani se traduce como ser "ser principio de linaje o de otra cosa fundada". Thaxsi es en aymara el horizonte o término de la tierra, el cimiento; thaxsitha: fundar, echar cimiento, y thaxsinukiri: el fundador.[75]. Tiksi Wiraqucha significaría por tanto "fundador de linaje, padre de los ayllus de esta etnia"[76], una acepción que recuerda a Tunupa, que se deriva de tunu: cepa u origen de las plantas o de alguna familia.

Un tercer epíteto aplicado a Wiraqucha es Usapu (q), que Acosta traduce como "admirable". Gonzáles Holguín define usachiq (q) como "el diestro en algo, que lo hace todo con facilidad".

Una oración recopilada por Molina empieza así: "Ticsi Viracochan, caylla viracochan tocapu acnupo viracochan". Qaylla (q), es la extremidad o remate de algo[77] y tukapu (q) designa a "los vestidos de labores preciosos o paños de labor tejidos"[78]. Análogamente, en aymara tukapu isi es el "vestido del inca hecho de mil maravillas y así llaman ahora al terciopelo"; tukapu qillqata es una "cosa bien pintada" y tukapu amawt'a alude al "hombre de gran entendimiento"[79]. Recordemos que tukapu es el nombre de uno de los hijos o ayudantes de Wiraqucha, y según Sarmiento de Gamboa, el Inca Wiraqucha "fue industrioso y inventor de ropas y labores pulidas a que llaman en su lengua Viracochatocapo, que es como entre nosotros el brocado"[80]. De manera similar, aqnupu es "vestido galano que vestía el Inca"[81].

Otra oración transcrita por Molina reza de esta manera; "Viracochan apocochan ticci viracochan, huallpay huana viracochan"[82]. Wallpani (q) es "formar, adornar, hacer de nuevo alguna cosa"[83]. Holguín añade que wallpanmi runa es "hacer el hombre algo de manos de nuevo". El mismo verbo wallpariquni significa "adornarse o engalanarse los vestidos o armas para la guerra"[84], y los "guallparicos son los géneros de vestidos y plumerías y atadijos de piernas muy galanos con conchas de mar"[85]. "Podríamos decir pues, que esta raíz contiene la idea de la creación fabril artística orientada más bien hacia la elaboración, tan importante en esa sociedad, de los tejidos"[86]. Hay que añadir que según el manuscrito de Waruchirí, los maestros tejedores y los adivinos invocaban a Wiraqucha cuando comenzaban un trabajo difícil*. Un último significado completa el sentido de la raíz: wallpaywana, o ninanina (q) es "el diligente trabajador fervoroso, y animoso como un fuego"[87].

---

* "Y cuando debían comenzar un trabajo difícil, a él adoraban, arrojando hojas de coca al suelo: 'haz que recuerde esto, que lo adivine Cunirayа Viracocha' diciendo, y sin que pudieran ver a Viracocha, los muy antiguos le hablaban y adoraban. Y mucho más los maestros tejedores que tenían una labor tan difícil, adoraban y clamaban" (Arguedas 1975, a p. 25).

Wiraqucha es por consiguiente el principio energético y generador que anima, causa, da origen y fundamenta a todas las cosas; el creador del mundo, de los astros y de la humanidad. Esta energía primordial hace de él un trabajador diligente y animoso, que realiza todo con facilidad porque posee un acervo de técnicas, conocimientos y artes, que son fruto de su sabiduría y de su comprensión de las cosas. De este modo, Wiraqucha constituye el prototipo ideal de los valores culturales en que se fundamenta la civilización andina.

Provisto de estos atributos, concibe y realiza su proyecto civilizador, pues crea a la humanidad, y como maestro por antonomasia, le transmite las habilidades, saberes y virtudes que él mismo posee en grado superlativo: el lenguaje, la agricultura, el tejido, la religión, los usos y las costumbres. Su prédica moralizadora origina la ética comunitaria andina, y al crear la dinastía imperial sienta las bases del Estado Incaico.

Entidad universal y omnicomprensiva, Wiraqucha incluye en sí mismo a todas las divinidades y participa de todos los opuestos. Así, una invocación recogida por Waman Puma dice: "Dios Wiraqucha, fundamental y presente, ¿dónde estás? ¿en la tierra superior? ¿en los lugares profundos? ¿o en esta tierra cercana y fundamental?. Creador del hombre, que lo configuraste de la tierra, que hiciste este mundo y todo lo que existe"[88]*.

Wiraqucha está pues simultáneamente arriba y abajo; sin embargo, el Wiraqucha civilizador está básicamente asociado al nivel superior: los "naturales del Collao dicen que El Hacedor de todas las cosas se llama Ticci Viracocha y conocen que su asiento principal es el cielo"[89]**.

También en una lámina de oro que según Pachakuti Yamki se encontraba en el templo de Qurikancha del Cuzco, se representaba a Wiraqucha con un óvalo, símbolo de la totalidad y de la eternidad[90], flanqueado por el Sol a su derecha y la Luna a su izquierda, y rodeado de estrellas por todas las direcciones.

---

* ¿Hanaq Pachapichu? ¿Ukhu Pachapichu? Una invocación análoga es la que se pronunciaba durante la ceremonia de Sitwa "o Hacedor! que estás en los fines del mundo sin ygual, que diste ser y valor a los ombres y digiste sea este ombre y las mujeres sea esta mujer: diciendo esto los hicieste y los formaste y diste ser. A estos que hicieste guárdalos que vivan sanos y salvos, sin peligro viviendo en paz. ¿A dónde estás? ¿en lo alto del Cielo o avajo en los truenos o en los ñublados de las tempestades? Oyeme, respóndeme y concede conmigo y danos perpetua vida para siempre tenednos a tu mano. Esta ofrenda recíbela do quiera que estuviera el Hacedor" (Molina 1916, p. 47).

** Además, en Urcos, lugar por donde pasó Wiraqucha en su recorrido de Tiawanaku al Cuzco, existía una imponente wak'a en la cima de un cerro, y en el Santuario de Atun Wiraqucha estaban representados el águila y el halcón como aves relacionadas al culto de la deidad (Rostworowski, 1983, p. 38).

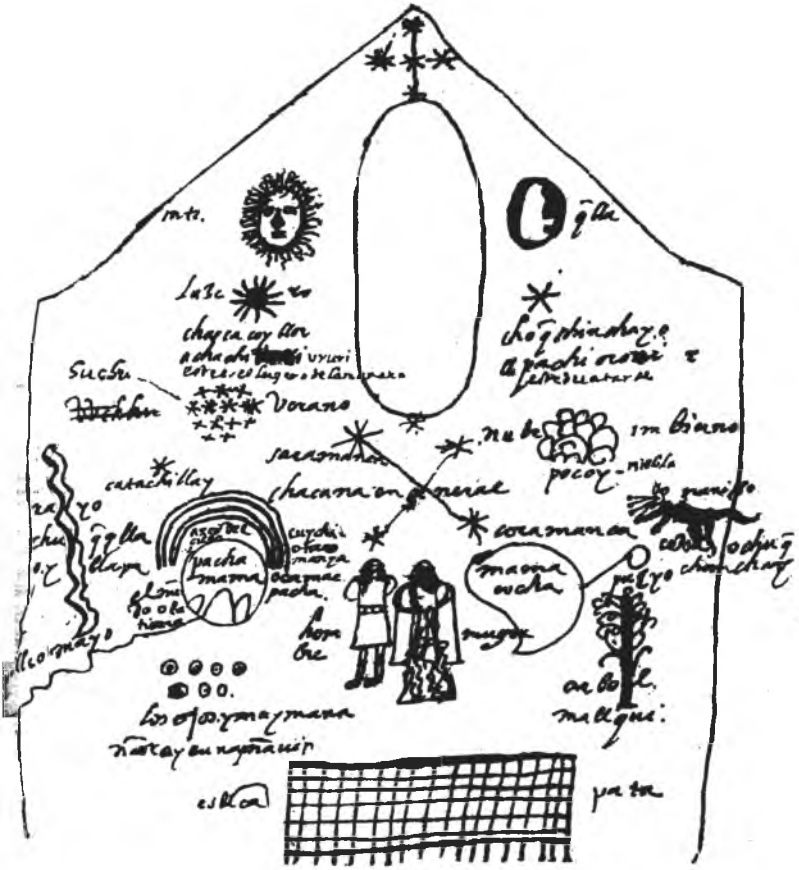


Diagrama cosmográfico de Santacruz Pachakuti Yamki Sallkamaywa

Aquí Wiraqucha, en su función de Dios Creador, está claramente ubicado en el cielo, y su posición central, entre el Sol y la Luna, muestra la ambigüedad de su género; no obstante, todas las versiones míticas describen a Wiraqucha Civilizador como un hombre alto vestido con una túnica, y la imaginería que lo representaba confirma este su carácter predominantemente masculino: en el templo de Qhiswar-kancha, dedicado a Wiraqucha, había "una estatua del Hacedor (...), era de oro del tamaño de un muchacho de diez años, y era figura de un hombre puesto en pie, el brazo derecho alto con la mano casi cerrada, y los dedos pulgar e índice altos como persona que está mandando"[91]*.

Aunque Wiraqucha Tarapaka desempeña el papel de Genio Maligno, los otros tres wiraquchas tienen la función de Dios Creador y Héroe Civilizador, y la mayor parte de sus invocaciones y nombres enfatizan ese rol. De esta manera, pese a que Wiraqucha contiene a todas las divinidades, niveles míticos y sexos, es posible tipificarlo básicamente como Dios Creador y Héroe Civilizador, masculino y celeste.

El rayo. El Héroe Civilizador en todos los mitos analizados tiende a ser identificado con el rayo. Tal es el caso de Wichama, Apo Catequil, Paryaqaqa, Libiac, Wiraqucha, Tunupa, e implícitamente, Manku Qhapaq. Es por eso que "después del Viracocha y del Sol daban a este su dios el tercer lugar en veneración. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo, formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua"[92]. "De armas tenía un llayto de oro y orejeras de oro y medalla de oro, que llaman canipo"[93], indumentaria que recuerda a la del Inca.

"Llamaban al trueno con tres nombres: el primero y el principal era Chuquiilla, que significa resplandor de oro; el segundo Catuilla, y el tercero intiillapa. De cada nombre destos hicieron una estatua de mantas de la misma forma que las del sol, por que decía que el trueno tenía hijos y hermano (...) Estaban colocadas estas estatuas en el templo, del Sol cada una en su altar"[94]. Según Yaranga, "Cuquilla (Chuki Illa) significa lanza resplandeciente y de la abundancia; Catuilla (Qhatu Illa) es granero sagrado, resplandeciente de la abundancia; e Inti Illapa, el Sol famoso y valiente[95]. La primera hipóstasis (padre) está identificada con la guerra, la abundancia y la justicia; la

* Existía otra imagen similar en el templo de Qurikancha (cf. Polo 1916 p. 49).

segunda, con la abundancia y el amor; y la tercera con la valentía, la existencia y la felicidad de los hombres.

Según la creencia, Illapa era el responsable de la caída de la lluvia, el granizo, la nieve y las tempestades, y consiguientemente estaban a su cargo la abundancia de los alimentos y la multiplicación de los hombres. Se lo consideraba también el encargado de los soldados y de los asuntos bélicos, y como tal era llevado a las expediciones guerreras[96]. Por eso es que en quechua se llama Illapa Qhari (lit. hombre - rayo) a "los famosos y valientes"[97]. El rayo era además el patrono de los sabios hechiceros: "y cuando alguna mujer pare en el campo en día que truena, dicen que la criatura que nace es hija del trueno, y que se ha de dedicar para su servicio; y así hay mucho número de hechiceros de los que llaman hijos del trueno"[98].

El rayo fue venerado por todos los pueblos andinos en tiempos preincaicos. También los incas concedieron gran importancia a su culto, pues consagraron muchos sacerdotes al servicio de Illapa y le asignaron extensiones de tierra de cultivo y grandes rebaños de ganado*. Dada su condición de intermediario entre el cielo y la tierra, se le rendía culto en adoratorios llamados illa wasi (casa del rayo), ubicado en las alturas. Se le hacían asimismo sacrificios en las altas cumbres, y se dice que sacrificaban niños en su honor[99].

Por su filiación solar y por su carácter de intermediario entre el cielo y la tierra, el rayo se homologa con el Inca; de ahí es que se le denominaba Inca Illapa[100]; y a la inversa, según Waman Puma "cuando fue enterrado el Inca (...) al difunto le llamaron illapa [el rayo] que todos los demás difuntos les llamaban aya [difunto]"[101].

El Inca. Hijo del Sol, en parte humano y divino en parte, el Inca es el mediador entre los hombres y los dioses, entre lo bajo y lo Alto, entre el pasado y el futuro: ente metafísico que equilibra a los opuestos y sostiene el orden cósmico[102].

Como principio energético, ordenador y vital, el Inca funda y encarna un imperio que es modelo de orden social, y confiere a la humanidad todos los saberes, artes y ciencias con que ésta ordena a la naturaleza para someterla a sus propios designios.

* Sobre el culto al rayo de la región aymara de Pacajes, Mercado de Peñaloza nos dice: "...Y luego hizo el dicho Ynga (Tupaq Yupanki) recoger todo el ganado que había en la dicha provincia (Pacajes), e lo señaló con colores e hizo partición dello con el Sol (...) a quien le dio la mitad del ganado que en ello hubo, que era grandísima cantidad, dando una parte della a los truenos, a quien él tenía en gran veneración después del Sol, y le señaló tierras para sementeras y le llamó Apo Illapa, que quiere decir 'Señor de los truenos' y les puso sacerdotes que tuviesen cuenta de hacer los sacrificios que dejó señalados para el Sol, a quien reconoscía por dios..." (Mercado de Peñaloza, Pedro, 1935, p. 308).

También es una fuente de kamay o kamaq, la fuerza vital que da fertilidad, ampara y beneficia[103]: "protegía a sus súbditos bajo su sombra, hacía hablar a las montañas y su soplo ponía al mundo en movimiento", dice una tragedia quechua[104].

En tanto que entidad protectora y benéfica, el Inca recibía culto de sus súbditos. Por mandato de Inka Ruka, cada ayllu tenía estatuas o ídolos de sus incas, las cuales eran llevadas a la guerra para propiciar las victorias, o eran sacadas en procesión para obtener lluvia y tiempo favorable. En honor a ellas se celebraban fiestas y sacrificios[105].

Las cualidades atribuidas al Inca se reflejan en los títulos que se le daba[106]:

- ancha jatun apu: muy gran señor[107].
- intipchuri: hijo del Sol, pues "el Inca dio a entender que era hijo del Sol y que el Sol no tenía otro hijo ni él otro padre, y con este título se hacía adorar"[108].
- sapa inca: sólo señor, es decir emperador único o señor del mundo.
- qhapaq: rico. Tenía dos acepciones: primero no denotaba riqueza material, sino fortuna en virtudes morales: piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad[109]. También significaba "rico y poderoso en armas"[110].
- waqcha kuyaq: bienhechor o amoroso con los pobres[111]. Recuerda la doctrina imperial, según la cual el emperador era "la fuente de toda riqueza", y el "protector de sus soldados". Para Cieza, el Inca recibía los títulos de "padre de todo, buen señor, justo y justiciero"[112].

El Inca es pues guerrero esforzado y victorioso, así como gobernante sagaz, magnánimo, justo y sabio; vale decir, el prototipo ideal de los valores andinos.

Achachilas. No obstante que pertenecen al Akapacha, los espíritus de las montañas están estrechamente vinculados al Alaxpacha, debido a su carácter de mediadores entre este mundo y el mundo de arriba; aunque tienen también una evidente relación con el subsuelo.

Recordemos que según el mito, Wiraqucha creó en piedra a los prototipos o antepasados que dieron origen a cada comunidad, y los envió por vía subterránea al sitio donde emergieron convertidos en montañas u otros accidentes geográficos que protegen a los habitantes de la región. En aymara se denominan achachilas o mallkus, y en quechua apus, urqus, machulas o wamanis. Respecto a ellos dice Arriaga: "A cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan, y les

llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en aquellas piedras"[113].

a3. Carácter del Alaxpacha

El Dios Creador y el Héroe Civilizador son el desdoblamiento de una misma entidad cuyas funciones a menudo se entrelazan y cuyos atributos se confunden, razón por la que los analizaremos juntos. El Sol, Wiraqucha, Tunupa, Paryaqaqa, el Rayo y el Inca tienen un común denominador: pertenecen a la esfera celeste y están todos asociados a la luz, al fuego y al calor. Se trata de un principio energético y vital que crea, anima y ordena el Cosmos: no es una fuerza desbocada y devastadora como la contenida en el terremoto, sino más bien una forma de energía controlada y sometida a un orden, la cual opera como una potencia constructiva. Al ponerse en movimiento, este principio energético ordenador crea al mundo, a los astros y a la humanidad, engendra y protege a la vida, y es fuente de fertilidad y abundancia.

Imbuido de dicho principio energético ordenador, el Héroe Civilizador derrota al Genio Maligno -la personificación del caos universal- y crea a la segunda humanidad, dotándola de una cultura y una organización social.

La cultura es el conjunto de saberes, técnicas y artes necesarios para domesticar o someter a un orden humano a la naturaleza caótica y caprichosa, en tanto que la organización social es el orden que rige las relaciones sociales entre los seres humanos que conforman una colectividad. Evidentemente, la labor civilizadora del Héroe consiste en imponer sobre el caos primigenio un orden civilizado, que alcanza su máxima expresión en el Estado.

Es justamente el Héroe Civilizador el fundador y símbolo de ese Estado: tanto él como su padre son los antepasados directos de la dinastía real, los dioses tutelares de la casta dirigente, y los creadores y patronos de la etnia dominante que los venera. Además son ellos los que propician las guerras imperiales de conquista -percibidas como la incorporación de los pueblos bárbaros al orden civilizado* y los que combaten a los enemigos del Imperio. En pocas palabras, son los dioses oficiales que representan y legitiman al orden establecido y que velan por la expansión del centro de poder. De

* En quechua se denomina purum awqa a "los enemigos no conquistados". Purum es además lo "solitario, inculto, salvaje, desierto", y purum runa es el "bárbaro, salvaje, sin ley ni rey", mientras que purum pacha son los "tiempos inmemoriales y los objetos de barro que se encuentran en los sepulcros de los gentiles" (Gonzáles de Holguín, 1901, (1608), p. 28). Esto implica que los pueblos no conquistados se perciben como bárbaros, incultos y salvajes.

ahí es que el culto estatal que se les dedica es un medio de control social y de apropiación del excedente económico al servicio de los intereses imperiales.

Al simbolizar el orden vigente, los dioses de Arriba son los máximos exponentes de los valores y virtudes oficiales alentados por las civilizaciones andinas. De este modo, el Héroe Civilizador es laborioso, trabajador, "diligente y empeñoso como un fuego" (una clara alusión al principio energético ordenador); es sabio, pues comprende la naturaleza y conoce sus secretos; y dado que combina esta sabiduría con su capacidad de trabajo, es hábil, diestro y "todo lo hace con facilidad". Fuente de todas las habilidades y saberes del hombre andino, es el maestro por excelencia y el profeta moralizador, ejemplo de magnanimidad, liberalidad, justicia, altruismo, austeridad y equidad. Por último, en su calidad de dios guerrero invencible, es modelo de valentía y belicosidad. Estos eran los valores y las cualidades socialmente aceptadas que se inculcaban a las poblaciones andinas; las virtudes autoidentificatorias que aymaras y quechuas se atribuían a sí mismos, pues constituían el fundamento de su orgullo étnico y la justificación ideológica de su predominio sobre otros pueblos considerados menos capaces.

El Héroe Civilizador configura así la identidad étnica alrededor del Estado y de la conciencia hegemónica, alimentada por los valores oficiales.

b. Manqhapacha

b1. Genio Maligno

El Genio Maligno es un personaje subterráneo y arcaico asociado con la oscuridad. En los Andes recibía muchos nombres: Wa Kon, Huachemines, Pachakamaq, Wallallo Qarwinchu, Tawapaka, Wari, Ayar Kachi, Uturunqu (jaguar), Katari o Amaru (serpiente), Jap'iñuñus, Achakallas, Supayas, etc. Aquí consideraremos sólo sus representaciones centro y sur andinas.

Pachakamaq. Cuentan las crónicas que "Topa Inga (...) determinó ir a buscar al Hacedor de la Tierra al dicho valle de Irma (Ichma), que es el que ahora se dice Pachacama, y allí estuvo muchos días en oración e hizo muchos ayunos, y al cabo de cuarenta días le habló Pacha Camac, quellos dicen era hacedor de la Tierra, y le dijo que había sido muy dichoso en hallarle, y quel era el que daba ser a todas las cosas de acá abajo, y quel Sol era su hermano y daba ser a lo de arriba"[114].

En oposición al Sol, Pachakamaq crea* pues el dominio de lo Bajo (la costa, el subsuelo, y según el mito, la primera humanidad), e impera sobre él. Por eso es que "en los pueblos de las alturas, en todos, desde el Titicaca, se adoraba al Sol, y la gente decía: 'Así me lo ordenó el Inca'; y que en los pueblos de las Tierras bajas, así me lo ordenó el Inca, diciendo, adoraban a Pachacamac"[115]**. Sin embargo, procediendo de manera típicamente andina, Pachakamaq recibía culto también en la sierra: "Mandó Topa Inga Yupanqui que los indios de la tierra caliente o los yndios de la sierra fuesen a lo caliente, llegasen a la apachita [adoratorio]. En ello adorasen el Pacha Camac [creador del universo] y por señal amontonasen piedra (...) hasta hoy lo hacen los indios deste reino este vicio de la apachita"[116].

Esta divinidad tiene un carácter eminentemente ctónico: según Tello, en los idiomas del noreste del Perú Pachakamaq significa tierra que brama o hace ruido, vale decir, temblor[117]. Un pasaje del manuscrito de Waruchiri confirma la naturaleza sísmica del dios: "y el huaca respondió: 'yo soy el hijo de Pachacamac, del que hace estremecer el mundo. Mi nombre es Llocllayhuancu'"[118]. Más adelante se lee: "estas son las verdades que sabemos de Pachacamac, a quien llaman 'El que mueve el mundo'. Dicen que, cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. 'Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el universo' diciendo, decían los hombres"[119].

En otro fragmento del mismo manuscrito se relata que tres pueblos se sublevaron contra Tupaq Inka Yupanki y lucharon contra él durante cerca de doce años. Viendo que no podía derrotarlos, el Inca decidió invocar la ayuda de las wak'as que adoraban en todo el Imperio, y las hizo llevar a la plaza Awqaypata del Cuzco. Allí se dirigió a ellas y les dijo:

"Padres míos, huacas, sacras personas: bien saben ustedes con cuanto amor y con todo el corazón les sirvo, ofrendándoles oro y plata. Ustedes saben eso. Siendo

---

* "Pachacamac. Adj. El criador del mundo, el criador, gobernador del mundo" (Gonzáles de Holguín p. 255).

** A pesar de ello Pachakamaq está en todos los niveles: "te imploramos Pachakamaq Padre ¿en qué sitio estás?
¿en que lugar superior?
¿en este mundo?
¿en la Tierra cercana?
envíanos tu agua.
A tus necesitados, a tu gente"
Invocación a la Mama Killa en octubre (Waman Puma, p. 287).

así, ¿no podrían ayudarme, darme vuestro auxilio en esta guerra en que tantos miles de mis hombres pierdo? Para hacerles esta pregunta los he convocado'.

Así habló el Inca. Pero nade le contestó. Los huacas parecían sordos.

Entonces el Inca:

'Habla. ¿Tú quieres que mueran de ese modo, odiándose en la guerra, los hombres que creaste, que tú mismo hiciste? Si no quieres auxiliarme en esta obra, ahora mismo haré quemar todo lo que a cada uno de ustedes les pertenece. ¿Por qué razón yo les ofrendo con oro y plata, les doy de beber y de comer, les sacrifico llamas, los mantengo tan bien arreglados, les sirvo como les sirvo? ¿No puedes auxiliarme ahora que sabes que estoy sufriendo, pues así lo escuchas de mí mismo? Si alguno de ustedes dice: 'no', arderán todos inmediatamente'. Eso dijo, diciendo.

Pachacamac empezó a hablar, enseguida:

'Inca, casi Sol: yo, por ser quien soy, no hablé; yo, a ti, y al mundo entero puedo sacudirlos; no sólo, sí, puedo aniquilar a esos pueblos enemigos de quienes hablas. Tengo poder para acabar con el mundo entero y contigo. Por esa razón, que quedé muy callado'[120].

Pachakamaq es así la divinidad costeña del terremoto y representa a las potencias naturales destructivas que escapan a todo control humano; tal es su poder aniquilador, que no puede ser subordinado a los fines de los hombres. De ahí es que debe permanecer inmóvil, a riesgo de destruir el mundo, y es por esta misma razón que se niega a acudir en auxilio del Inca. Pachakamaq es en consecuencia un dios antioficial que contiene en sí la potencialidad para desatar un cataclismo cósmico o pachakuti, capaz de dar fin con el orden civilizado.

El carácter no oficial y maligno de Pachakamaq se explica porque era la principal divinidad de los ichmas, una etnia muy poderosa que fue conquistada por los incas. Dice Cobo sobre el particular que "Como los Incas (...) al tiempo que ganaron el valle de Pachacamac, viendo la grandeza, antigüedad y veneración de este templo y la devoción que las provincias comarcanas le tenían, considerando que no fácilmente lo podrían quitar, por ser extraordinaria la autoridad que con todos tenía, cuentan que trataron con los caciques y señores naturales del dicho valle y con los sacerdotes de su dios o demonio, que se quedase este templo con la majestad y servicio que se tenía, con tal que se hiciese en él otra pieza o capilla y que en ella se pusiese y fuese adorada la estatua del Sol"[121]. El templo de Pachakamaq llegó a tener el segundo lugar en importancia dentro del Tawantinsuyu, y a él acudían peregrinos de todo el Imperio[122].

Miguel de Estete, en su relación sobre el viaje que hizo a este santuario en 1533, describe al templo como "una buena casa bien pintada y bien aviada, y en una sala muy oscura y hedionda muy cerrada tienen un ídolo hecho de palo"[123]. Lo oscuro y cerrado del recinto confirman la relación de Pachakamaq con las tinieblas y el subsuelo (dicho sea de paso, según Calancha en el templo de Pachakamaq se veneraba también a una zorra de oro, animal vinculado a la noche)[124]. Cobo coincide en describir al ídolo de Pachakamaq como "labrado de palo con una figura fiera y espantable, y con todo es muy venerado porque (...) daba sus respuestas y oráculos a los sacerdotes"[125]. "Porque mucho hablaba lo llamaron Rimac, hablador"[126].

En el museo del sitio de Pachakamaq se encuentra una talla de madera que reproduce a dos personajes que se dan la espalda, con una cara al anverso y otra al reverso. Ambos personajes guardan semejanza y sólo difieren en ciertas variantes de su indumentaria. Uno de ellos sostiene mazorcas de maíz, mientras que el otro está adornado con plumas[127]. Esta dualidad representa quizá el carácter ambivalente de Pachakamaq como Genio Maligno y Dios Creador.

Un común simbolismo ctónico vincula a Pachakamaq con la serpiente; es por es que en el templo de Pachakamaq, cuando el oráculo daba sus respuestas se presentaba "una culebra muy pintada"[128]. También "las dos hijas* jóvenes de Pachacamac (...) estaban guardadas por una serpiente"[129].

La serpiente. En la mitología andina se concibe a la serpiente, llamada Amaru en quechua y Katari o Yawirka en aymara**, como un ser monstruoso y maligno, investido de poderes sobrenaturales.

Para Waman Puma, por ejemplo, las serpientes quedan en el mundo desde la edad de los Wari Wiraqucha Runa, la primera humanidad. Sostiene este autor que cuando la serpiente ve a una persona, se abalanza sobre ella volando desde la distancia de "un tiro de arcabuz", y produciendo el sonido de una detonación, aprisiona el cuerpo de su víctima, enroscándose en él hasta darle muerte. El antídoto son los propios huevos que pone la serpiente***.

---

* Decían los indios de Yawyus que dos ríos de la región eran la esposa de Pachakamaq "y como estos dichos dos ríos se juntan cerca del dicho pueblo de Mama, un poco más abajo, decían ser las tetas de la diosa mujer de Pachacamac, y de sus tetas salían aquellos dos ríos; y así quiere decir teta mama" (Diego Dávila Briceño, corregidor de Waruchiri. Descripción de la provincia de los Yuawyus p. 163)

** "Catari: bívora grande" (Bertonio 1956 II, p. 38). "Yavirca" una especie de víboras muy grandes y negras (ibid. p. 396).

*** "También ay cirpientes de las que quedaron antes que dios enbió a la primera gente de Uari una cocha

En un documento de los extirpadores de idolatrías en Otuco, también se menciona a unos "culebrones grandes que andan por debajo de la tierra y suelen hacer caer los cerros"[130]. Pachakuti Yamki Sallkamaywa relata vívidamente la aparición de una de estas bestias en el momento en que nacía Amaru Yupanki, hijo del Inca Pachakuti. Entonces llegó al Cuzco la nueva de "un milagro": una yavirca o amaru salió del cerro Pachatusán y entró a la laguna de Quibiapay, sacando a su paso sacacas (cometas) de fuego. Esta bestia feroz era de media legua de largo y dos brazas y media de ancho, y tenía orejas, colmillos y barbas, y desde lejos parecía como fuego[131].*

El Amaru o Katari es por tanto una enorme serpiente subterránea que ocasiona movimientos sísmicos, catástrofes y muertes; una divinidad ctónica temible que encarna las fuerzas naturales que el ser humano es incapaz de controlar. Es la representación serrana del terremoto, que correspondería a lo que Pachakamaq es en la costa. Más exactamente, es una emisaria de Pachakamaq y de Wari, los genios malignos. En este aspecto, equivale estructuralmente al rayo, que es también un enviado del Sol o Dios Creador.

Los terremotos, pestes y catástrofes con que se asocia a la serpiente son amenazas de la naturaleza salvaje contra el orden civilizado, y son asimismo señales del pachakuti o cataclismo transformador, que conmueve desde su base a la organización social. El Amaru es por tanto una divinidad que se opone al orden establecido. Esto explica que la monstruosa serpiente descrita más arriba por Pachakuti Yamki Sallkamaywa haya aparecido poco antes de que el Inca Pachakuti asuma el poder, como un auspicio para su reinado transformador. Ya vimos que el Inca Pachakuti, luego de vencer

---

runa. Es que en un citio llamado Quinchalla Masaca de los aymarais de Guaylla Ripa, ariua de pampa chira y más allá de Vato cocha, Guanca cocha, ai serpientes. Quando ve a un cristiano buela un tiro de arcabus con un tono y sonido como arcabus y llega al hombre y le coge del cuerpo y le ata, que no se puede sacar cortando con cuchillo. Desde la ropa llega al cuero y le mata al hombres, sinó lo cura luego con los mismos güebos que ponen ellos y allí propio ai otro zerpiente de lagartijas que mata a los hombre en los llanos y en otras tierras, como los Andes ai biburas y culebras de cascabel que salta y cierpes, tigres, leones, hozos y lagartos. Todos son cierpes para el castigo de los malos que Dios dejó en el mundo". (Waman Puma 1980 p. 74).

* "En este tiempo dizen que llegó la nueva como en el Cuzco obo vn milagro, que cómo un yauirca o amaro abia salido del serro de Pachatusan, muy fiera bestia, media legua de largo y grueso, de dos bracas y medio de ancho, y con orejas y colmillos y barbas; y viene por Yuncaypampa y Sinca, y de allí entre a la laguna de Quibipay; entonces salen de Asoncata, dos sacacas (cometas) de fuego, y passa a Potina de Arequipa, y otro viene para más abaxo de Guamanca, que está y tres o quatro serros muy altos cubiertos de niebes, los quales dizen que eran animales con alas y orejas y quatro piés, y encima de las espaldas muchas espinas como de pescado; y desde lejos dizen que les parecía todo fuego" (Pachakuti Yamki 1998, p. 270).

a los chankas realizó profundas reformas en el Imperio; además Zuidema ha interpretado a la guerra con los chankas como una revolución de los incas contra la hegemonía que los mencionados chankas (herederos del imperio de Wari) tenían sobre el Cuzco[132]. También recordemos que en los mitos de Waruchirí, Wallallu Qarwinchu (el Genio Maligno), envía una inmensa serpiente de dos cabezas, llamada Amaru, para combatir a Paryaqaqa (el Héroe Civilizador), quien la punza con su bastón de oro y la convierte en piedra[133].

Por otra parte, el Amaru representa a las comunidades periféricas subordinadas a un poder central, el cual está simbolizado a su vez por un halcón o waman[134]. Consiguientemente, las rebeliones -que se oponen a la hegemonía del centro de poder- están presididas por el símbolo del Amaru, mientras que las guerras de conquista, que expanden ese poder hegemónico, están asociadas con la derrota del Amaru por el halcón o el rayo. Así, el mismo Pachakuti Yamki Sallkamaywa relata que el Inca Pachakuti Yupanki intentó conquistar a los Kuntisuyus con cien mil hombres, pero la wak'a de Kañaquway ardió y les impidió el paso. Luego apareció una "culebra temeraria" que mató a muchos soldados; pero del cielo vino zumbando un águila, que tomó a la culebra por el cuello, la levantó, y la dejó caer desde lo alto. La culebra reventó, y de su vientre salieron los soldados, casi todos vivos, salvándose así las tropas conquistadoras*.

La serpiente se opone al orden establecido porque encarna simultáneamente a las fuerzas destructivas de la naturaleza que amenazan al orden civilizado, a las rebeliones de la periferia (que ponen en peligro el orden hegemónico de un centro de poder), y al pachakuti o cataclismo transformador, que conmueve el orden cósmico.

Pese a ser una divinidad antioficial, periférica y subversiva, el Amaru recibía culto en el Cuzco y el resto del Imperio, porque los incas solían adorar a todas las divinidades existentes, incluyendo a las de los pueblos conquistados, aunque a estas últimas les ponían una cadena en el pie para denotar sujeción y vasallaje**.

---

* "Al fin el dicho Pachacutiynga Yupanqui haze la entrada y conquista a los Condesuyos con cien mil hombres, y entonces la huaca de Cañacuay se arde fuego temerario, y no los consiente passar la gente. Y al cabo se aparece temerario culebra, el cual dizen que consumió mucha gente, de que abía tenido gran pena y se aflexe y alza los ojos al cielo. Y entonces biene del cielo una auancana, o aguila, con una furia temerario, dando gran sumbidos y arrebata a la cubibra (culebra) y alssa al alto de la cabeca, y despues la dexa caer al suelo, y dizen que se rebentó; otra su compañera lo mismo había rebentado subiendo subiendo por vn gran arbol para coger al capitan Ttopacapac, su ermano bastardo del yngа; y entonces dizen que los yndios salieron caci todos bibos" (Pachakuti Yamki 1968, p. 300).

** "Cuando el Inga conquistaba de nuevo alguna provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la huaca principal de la tal provincia o pueblo y la traía a esta ciudad (el Cuzco), así por tener aquella gente

Albornoz dice por ejemplo que un tipo de wak'a es "cierto género de culebras de diferentes hechuras. Las adoran y sirven (...). Nómbranse machacuay y amaro. Estas, cuando pueden ser habidas vivas, las meten en tinajas grandes y las sustentan muchos años con sangre de cuyes y con yerbas, y les hacen muchas fiestas y sacrificios"[135].

En el Cuzco consagraron al Amaru "el templo del signo Scorpión (que) era bajo, con un ídolo de metal hecho en figura de serpiente o dragón, con un escorpión a la boca, y apenas entraba en él nadie si no son los hechiceros. Tenía atrios grandes para los sacrificios. Este templo se llamaba Amaro Cancha"[136]. También "en el distrito del Cuzco se hallaron tres culebras de metal delgadas y revueltas todas juntas en un palo, las cuales tenían un templo para sí, chácara y quien las guardase y tuviese cuenta con el sacrificio, el cual se les hacía de ordinario; y venían allí, según dicen, gentes mordidas de serpientes"[137].

Hay abundantes evidencias arqueológicas de que el culto a la serpiente estaba muy generalizado antes de los incas, pues en Tiawanaku, Chavín, Chicama, Catac y Corhuaz la serpiente con rasgos felínicos es un motivo muy común[138]. Según Paredes, en Tiawanaku existió hasta después de la conquista española la imagen de una culebra enroscada[139]. Otra enorme serpiente enroscada de piedra se puede ver en el templo tiwanakota de Chukupirqa, en Uxi, al sur de la península de Copacabana.

Wari. "En muchas partes -escribe Arriaga- adoran (...) a las casas de los Huari, que son los primeros pobladores de aquellas tierras, que ellos dice fueron gigantes (...). Invocan a Huari, que dicen es el dios de las fuerzas, cuando han de hacer sus chácaras o casas, para que se las preste"[140]. Waman Puma coincide en denominar Wari Runa y Wari Wiraqucha Runa a los primitivos hombres que vivieron en las dos primeras edades correspondientes al tiempo de las tinieblas.

Todavía en los siglos XVI y XVII quedaban algunos fragmentos del antiguo ciclo mítico de Wari, que alcanzaron a ser recogidos por los cronistas y extirpadores de idolatrías.

Cieza, por ejemplo, nos presenta la siguiente versión: los indios del valle de Jauja

---

del todo sujeta y que no se le rebelase, como porque contribuyesen cosas y personas para los sacrificios y guardas de las huacas, y para otras cosas necesaria. Ponía esta huaca en el templo del sol llamado Curicancha, donde había muchos altares..." (Morúa, 1922 cit., p. 218). "Colocaban todos los ídolos de todas las naciones y pueblos subjectos al Inca, cada ídolo en su altar con su insignia, pero con una cadena al pie, para denotar subjeción y vasallaje de su gente" (Jesuita Anónimo. 1968 cit., p. 158).

decían haberse originado de un hombre y una mujer que surgieron de una fuente llamada Wariwillka. Allí "edificaron un templo (...) [bajo el nivel de la tierra, donde] había en la puerta puestos porteros que guardaban la entrada, y bajaba una escalera de piedra hasta la fuente dicha, donde está una gran muralla antigua, hecha en triángulo; destos aposentos estaba un llano, donde dice que solía estar un demonio, a quien adoraban; el cual hablaba con algunos de ellos en aquel lugar"[141].

"Dicen estos indios -añade Cieza- que oyeron a sus pasados que un tiempo remanescieron mucha multitud de demonios por aquella parte, los cuales hicieron mucho daño a los naturales, espantándolos de sus vistas; y que estando así, aparecieron en el cielo cinco soles, los cuales con su resplandor y vista turbaron tanto a los demonios, que desaparecieron, dando grandes aullidos y gemidos; y el demonio Guaribilca, que estaba en este lugar de suso dicho, nunca más fue visto, y que todo el sitio donde él estaba fue quemado y abrasado, y como los ingas reinaron en esta tierra y señorearon en este valle, aunque por ellos fue mandado edificar en él templo del sol tan grande y principal como solían en las demás partes, no dejaron de hacer sus ofrendas y sacrificios a esta Guaribilca"[142].

Una tradición recogida en 1619 en los pueblos de Ocros y Lampas (Cajatambo) describe al dios Wariwiraqucha como "Un gran gigante dios de aquella tierra (...) que tenía barbas y (...) por doquier que pasaba convirtió las guacas en piedras"[143].

En Pimachi (Acas), Domingo Rimachim declaraba en 1656 "que el Guari habían oído a los viejos era el Anti Cristo y era como un hombre barbudo como español que cuando los indios vivían sin rey ni mandón que les mandase y tenían guerras unos con otros por las chacras se les apareció y pircó todas las dichas chacras y repartió a todos los aillus chacras, acequias para que no se juntasen y tenía un asiento de piedra para que se asentase y que cuando viene es como un viento fuerte y grande"[144].

En una confesión posterior, el mismo Domingo Rimachim dijo que el dios Qhapaq Wari tenía por hermano a Askhay Wari, y que juntos formaban una wak'a de dos caras, una adelante y otra atrás (véase Pachakamaq). En el pueblo los llamaban Askhayes y decían que comían carne humana[145]. En Santo Domingo de Paria también veneraban a Llaqsa Wari y a su hermano Tuqtu[146].

El visitador de idolatrías Estanislao Vega Bazán recogió en 1637 el relato sobre un hombre gigantesco, de "un alto de tres varas", llamado Wari, que surgió después de un cataclismo y enseñó a los hombres sobrevivientes las técnicas agrícolas y a disponer las tierras para el cultivo. Wari recorrió el mundo transformándose en "muchas formas de hombres y de culebras (...) y en especial el aire rápido y (...) en

esta forma de aire anda todos los días gobernando el mundo y dando vueltas por él y entrando enfermedades, culebras"[147].

El citado Estanislao Vega Bazán descubrió "un templo muy grande de el dicho Huari, que era común adoratorio de los indios, todo debajo de la tierra, con unos callejones y laberintos muy dilatados, hechos de piedras muy grandes y muy labradas"[148]. Para Duviols, este edificio no puede ser otro que el templo subterráneo de Chavín de Wantar.

"Junto a este pueblo de Chavín -agrega Vásquez de Espinoza- hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era guaca y santuario de los más famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma y Jerusalén (...) en este lugar les declaraba muchos oráculos, y así acudían de todo el Reino; hay debajo de la tierra grandes salas y aposentos, tanto que hay cierta noticia que pasan por debajo del río que pasa junto a la guaca o santuario antiguo"[149].

En Chavín, Vega Bazán sorprendió a "un indio viejo, que era sacerdote de dicho Huari (...) ofreciéndole unos granos de maíz negro, y coca mascada, y luego se le aparecía una araña al canto del fogón, donde quemaban dichos granos de maíz y coca mascada, para que aquél humo fuese ofrecido al dicho Huari, y por la dicha araña adivinaba las cosas"[150].

En Santo Domingo de Huari, el mencionado visitador encontró un "adoratorio de ídolos de piedras", donde un curandero los invocaba con estas palabras: "A señor Huari, a criador y soberano sobre todas las cosas; yo te adoro, dame tu favor para sacar estos gusanos"[151]. Otro sacerdote de Wari "le llevó una tía suya a un manantial, dándole baños supersticiosos, y llamando al Huari, salió del dicho manantial en figura de un Padre, con ropones largos, de tres varas de alto, y después salieron culebras y lagartijas y lamieron a la dicha su tía"[152].

Para resumir, las distintas versiones coinciden en que Wari es el gigantesco dios de la fuerza, que recibía culto en templos subterráneos donde existía un oráculo, que estaba asociado a los manantiales y al viento huracanado y que se transformaba en víboras, arañas, lagartijas y gusanos.

Fuera de estos puntos coincidentes, la información es contradictoria: para unos es el "Señor, creador y soberano de todas las cosas" y la fuente u origen de la humanidad. Algunas versiones míticas insisten en que petrificó o quemó a las wak'as y en que enseñó técnicas agrícolas y delimitó o repartió las chacras y las acequias, funciones que corresponden al Héroe Civilizador. En fin, otros documentos presentan a Wari como a "un demonio que hacía mucho daño a los naturales", que comía

carne humana y que iba dando vueltas trayendo enfermedades y culebras. Por último, Wari es identificado con la primera humanidad de las tinieblas, que "con el resplandor del Sol desapareció dando grandes aullidos y gemidos".

La clave de esta diversidad de funciones de Wari se halla en un párrafo de José de Arriaga, donde dice que en los pueblos serranos de la Arquidiócesis de Lima "llaman huari o llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera, y llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres, sus progenitores vinieron de otras partes"[153]. En concordancia con lo anterior, etimológicamente Wari está vinculado a los lari lari (¿wari wari?) y a los chuqilas, nómadas salvajes que se dedicaban a cazar vicuñas en las punas altas del altiplano occidental y que eran los primitivos habitantes de la zona[154]*.

Wari se asocia pues a los habitantes originarios, que fueron identificados con la primera humanidad de las tinieblas por las oleadas invasoras más recientes. Es muy probable que Wari haya sido el Dios Creador y el Héroe Civilizador de esos pueblos antiguos. La toponimia: Huari Viñaque (Ayacucho), Huari (Huaraz), Huari (Oruro), Huari (Potosí), Huarina, Huaricana y Huarisata (La Paz), Huarivilca (Huancas), Huariaca (Junín), Huaripampa (Jauja y Huarivilca) y las ruinas de los adoratorios dedicados a esta divinidad, demuestran que en tiempos preincaicos su culto se extendió desde el norte de Lima hasta el sur de Oruro. Duviols sugiere que este culto corresponde a la expansión del imperio Wari-Tiawanaku (pukina hablante).

Durante el Intermedio Tardío, una corriente migratoria de adoradores del rayo, los llacuaces (probablemente aru hablantes)** conquistó a los waris e impuso su propia cultura, mientras que el vencido dios Wari adquirió un carácter antioficial y maligno, asimilándose al Genio Maligno y a la primera humanidad con que se identificaba a los antiguos waris.

Una prueba indirecta de ello es que en la mitología contemporánea Wari se asocia exclusivamente con la primera humanidad. Así, los diccionarios modernos de quechua traducen a la palabra wari por "hombre antiguo, salvaje, indómito"[155]. Análogamente, Oblitas Poblete señala que entre los kallawayas, wari es sinónimo de purun

* "Lari o Wari es el mismo personaje que hasta hoy desempeña un importante papel en el rito folklore andino. Wari es el monstruo invocado en la laguna o adorado por el brujo intoxicado en alcohol, millu, chamico o tabaco, que se presenta en forma de gato y de cuyos ojos y pelos se desprenden ráfagas de fuego" (Tello, 1923). Esto le fue referido a Tello por un curandero que vivía en la laguna de Wari Inka, provincia Huancabamba, Perú.

** Aru: familia lingüística a la que pertenecen el aymara, el jaqaru y el kawki.

runa (hombre antiguo), y que se lo concibe como "un animal mítico representado por un hombre rubio que tiene el cuerpo de vicuña (...) afirman que son gigantes corpulentos de gran fortaleza física"[156] (no se olvide que Bertonio define a wari como "vicuña, animal salvaje"). También "en ciertos lugares del departamento del Cuzco, huari viene a ser sinónimo de machu, de mallqui o de 'gentil'. Los huaris son los antiguos pobladores que permanecen en las tumbas antiguas y las vigilan. Huari se denomina la enfermedad de los huesos que contrae el que viola las tumbas"[157].

Supaya. Al parecer en un principio Supaya estaba identificado con los espíritus de los muertos. Así, Bertonio dice que antiguamente a Supaya le llamaban Jawari, que significa el muerto y su sombra o fantasma*. Los diccionarios quechuas de la época dan la misma acepción de sombra y fantasma[158], y Cieza confirma que según los indios el alma de un muerto vaga por los lugares que frecuentó en vida y se transfigura en el Supaya[159].

Para Waman Puma, el Supaya vivía en el "ucu pacha supaypa uacin [el lugar interior, la casa del demonio], donde enterraban a los muertos con su comida, bebida y ropas"[160]. Se pensaba que podía apoderarse del cuerpo de una persona, produciéndole graves trastornos; quienes tenían esta desgracia se describían como "supayon allomata haque: hombre endemoniado o como endemoniado y furioso (...) y suelen a veces andar por los cerros"[161].

Cabe la posibilidad de que alguna de las almas con que Supaya era identificado haya sido benigna (Domingo de Santo Tomás define a Supay como "ángel bueno o malvado")[162]. Sin embargo, es más probable que el supaya precolombino haya tenido ya una fuerte connotación maligna, que dio lugar a que los españoles lo asimilaran al demonio cristiano. Por ejemplo, según el Jesuita Anónimo "el gran Illa Tecce Viracocha tenía criados invisibles (...) y que dellos unos permanecieron en el servicio suyo (...). Otros prevaricaron y se hicieron traidores enemigos, y a éstos llamaron Çupay (Supay), que propiamente significa adversario maligno (...). Al enemigo Çupay (...) nunca lo adoraron"[163]. De ahí es que en el quechua del S. XVI supay runa quiere decir "hombre muy malo, endiablado", y supay wachasqan, que significa "hijo del diablo, es una maldición, insulto, ofensa muy hiriente"[164]. De ese modo los indios, al ver que los conquistadores tenían "poca reverencia de su Sol y cómo sin vergüenza ninguna

* "Demonio: Supayo. Antiguamente dezían Hahuari, que es fantasma más endemoniado: supayona maluta Vel alcomaata haque" (Bertonio 1956 I, p. 170). "Huahuari amaya: el muerto o como sombre dél" (Ibid, II, p. 108).

ni temor de Dios violaban a sus mamaconas, que ellos tenían por gran sacrilegio, dijeron luego que tal gente no era hijos de Dios sino peores que supais, que es el nombre del Diablo"[165]. El Inca Titu Kusi Yupanki, en su declaración a Diego de Castro, también llama supays a los españoles, por haberle engañado y quitado sus tierras[166].

Los hechiceros invocaban a Supaya para sus oráculos: supayniyuq (q) se traduce como "el que tiene familiaridad y habla con el Demonio, el espiritista, hechicero, mago"[167]. Waman Puma coincide en atribuir a los supayas facultades de adivinación[168]*; pero cuenta que en una oportunidad éstos no quisieron responder a ninguna de las preguntas que les formuló Wayna Qhapaq. Esta negativa de Supaya para servir al Inca se puede interpretar como una muestra de su naturaleza antioficial. No obstante, como Supaya y los espíritus de los muertos se ubican en un estrato liminal entre el Manqhapacha y el Akapacha[169], su simbolismo subterráneo y subversivo no está bien definido.

Junto al Supaya, habita las tinieblas subterráneas toda una caterva de espíritus malignos afines, entre ellos el Kamiri, el kaka, los Jap'iñuñus y Achakallas. Para Bertonio, el Kamiri o Justiri vendría a ser "como demonio o falso dios que adoraban"[170] y el Kaka es una "fantasma como calavera que según los indios anda de noche y habla"[171], el cual es seguramente una versión precolombina del actual Qatiqati. El Jap'iñuñu a que Pachakuti Yamki se refiere (del quechua Jap'iy: coger, asir, detener, y ñuñu: teta, seno) es un "fantasma con dos tetas largas que solían aparecerse y se asían a ellas"[172]**.

b2. Carácter del Manqhapacha

Por oposición al cielo, que está arriba, afuera y es abierto, manifiesto y luminoso, el subsuelo es el estrato inferior, interno, oscuro, cerrado, oculto, secreto y encubierto.

---

* "Eran diablo y aci decian zupay (espíritu malo)... y anci de ellos savían todo lo que pasaba en Chile, en Quito. De preguntar a estos supayonas (espíritus malos) tenia oficio los hichiseros pontífises llamados cuntiviza,ualla uiza (hechiceros mayores) y asi hablavan con ellos Topa Ynga Yunpaki y quiso hazer otro tanto Guayna Capac Ynga y no quicieron hablar ni responder cosa alguna" (Waman Puma 1980, p. 264).

** Dice Rigoberto Paredes que "Los japiñuñus (...) eran duende que habían adoptado la figura de mujeres hermosas y que provistas de largas e incitantes tetas volaban en las noches (...) cogiendo a su paso y oprimiéndolas con sus pechos a gentes desprevenidas que encontraban" (Paredes, 1973 p. 82).

Allí bajo el suelo habitan los seres tenebrosos y malignos que se enseñorearon de la Tierra durante la Edad de las Tinieblas: Pachakamaq, Wallallu Qarwinchu, la serpiente, Wari, Tawapaka, los Jap'iñuñus, Achakallas y Supayas. Todos ellos tienen potestad sobre las fuerzas naturales destructivas que acechan al hombre: el terremoto, las catástrofes, los derrumbes, las plagas y las enfermedades. Representan pues a la naturaleza indómita y salvaje que es imposible de someter a los fines humanos; la energía que por ser caótica e incontrolable resulta devastadora. Estos seres del subsuelo son también los que gestan el pachakuti o cataclismo transformador que conmueve al mundo. Por último, son las divinidades "desobedientes" propias de los pueblos conquistados y de las comunidades marginales, opuestas al poder estatal; los dioses antioficiales y clandestinos que propician las rebeliones de la periferia subordinada contra el centro dominante.

La furia destructiva de la naturaleza salvaje, el cataclismo transformador y la sublevación de los pueblos sometidos constituyen las potencias subversivas del caos y de la barbarie, que socavan desde sus cimientos el orden civilizado. El Manqhapacha simboliza así el oscuro pasado remoto de la humanidad: lo salvaje y lo indómito, lo silvestre y lo no domesticado, el desorden y la barbarie rebeldes, el furor destructivo, cruel y sanguinario; vale decir, los instintos primitivos que sobreviven desde la noche de los tiempos en los estratos más arcaicos y profundos de la mente humana. Estos son los atributos negativos, rechazados y reprimidos de uno mismo; los antivalores que la etnia dominante niega poseer, y que en cambio atribuye a los pueblos vencidos: el sustrato que permanece recluido en la cara inferior e interna de la psique.

Es quizá debido a esta su cualidad inconsciente, profunda, irracional, caótica y primaria que las divinidades del Manqhapacha (Pachakamaq, Wari, Supaya y quizá Amaru) son las responsables de las actividades de adivinación.

El simbolismo de alteridad antioficial y salvaje del Manqhapacha queda indirectamente confirmado por un sacrificio que practicaban los incas "cuando habían de ir a la guerra, para hacer disminuir las fuerzas de las guacas de sus contrarios; a este sacrificio se llamaba cusovica o contevica o huallavica o sopavica, y hacíanlo en esta forma: Tomaban muchos géneros de pájaros de la puna, y juntaban mucha leña espinosa, que llamaban entre ellos yaulli, la cual encendida juntaban los pájaros, y a esta junta llamaban quico, y los echaban el fuego, alrededor del cual andaban los oficiales del sacrificio con ciertas piedras redondas y esquinadas donde estaban pintadas culebras, leones, sapos, tigres diciendo usachun, que significa suceda nuestra victoria bien, y otras palabras en que decían piérdanse las fuerzas de las huacas de nuestros contrarios; y sacaban unos carneros prietos que estaban en prisión algunos

días sin comer, que llamaban Urcu, y matándolos decían que así como los corazones de aquellos estaban desmayados, así desmayasen sus contrarios, y si en estos carneros veían que cierta carne que tras del corazón se había consumido con los ayunos y prisión pasada lo tenían por mal agüero, y traían ciertos perros negros que en aquel tiempo había llamados apajucos y matábanlos y echábanlos en una llanada, y con ciertas ceremonias hacían comer aquella carne a cierto género de gente que se entiende ser Uros"[173].

Este rito es la inversión exacta de las ceremonias celebradas para lograr el auspicio bélico de las propias divinidades del nivel superior (Sol, Wiraqucha y Rayo). Era norma sacrificar exclusivamente animales domésticos a los dioses oficiales de la propia etnia; "de los silvestres no usaban porque decían que para sacrificios de su salud y de su bien no habían de sacrificar sino cosas que hubiesen adquirido y criado con su trabajo"[174]. Por el contrario, en el rito que examinamos, a las wak'as enemigas les ofrecían pájaros silvestres de la puna y perros salvajes. La leña espinosa con la cual quemaban a estos pájaros simboliza también lo no domesticado y hostil al ser humano; las piedras con que efectuaban el sacrificio tenían pintadas figuras de culebras y sapos, de pumas y jaguares; los primeros son animales malignos del subsuelo, y los segundos, bestias salvajes. Mientras que al Sol le ofrendaban llamas siempre blancas (luz), cuya carne no consumían[175], a las divinidades ajenas les ofrecían llamas y perros negros (oscuridad), y daban de comer esa carne a los indios urus, a quienes no se consideraba propiamente humanos sino supervivientes de la edad de las tinieblas. Así, al asociar a los enemigos con lo silvestre, oscuro y subterráneo, este rito demuestra que el Manqhapacha corresponde a la otredad antioficial y bárbara.

c. Akapacha

c1. Mujer Madre

Entre el Dios Creador celeste y el Genio Maligno subterráneo, la Mujer Madre ocupa una posición intermedia, que corresponde a la superficie de la tierra o del agua, es decir al nivel en que los seres humanos viven y se desenvuelven.

En su consabido diagrama cosmográfico del templo de Qurikancha, Pachakuti Yamki representa a la tierra compuesta por tres elementos: uno femenino, otro masculino, y el tercero andrógino. El componente femenino corresponde a la Pacha Mama (Madre Tierra), simbolizada por un círculo dentro del cual hay tres cerros. El

componente masculino es el Kamaq Pacha (Padre Tierra), también llamado Pacha Tata, considerado el esposo de la Pacha Mama. El nexo entre ambos es el arco iris, de signo andrógino, que corona el conjunto[176]. La tierra está ubicada en la mitad masculina del diagrama en cuestión, y su contraparte en la mitad femenina es la Mama Qucha (o Mama Quta): la Madre Lago o Mar.

Pacha Mama. Bertonio la define como "la tierra de pan llevar, fértil y a cerca de los antiguos era nombre de reverencia por ver que la tierra les daba de comer y así decían, Pachamama huahuamaha. Oh tierra yo seré tu hijo, o tómame o ténme por hijo. Hablaba como el demonio les enseñaba"[177].

Arriaga añade que "a Mamapacha, que es la tierra, también reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha y derraman para esto chicha o maíz molido, o por su mano, o por medio de hechiceros"[178]. Santillán confirma que "tenían a la tierra por especial abogado de las mujeres que están de parto, y cuando habían de parir, le hacían sacrificios"[179].

La Pacha Mama es por tanto la diosa femenina de la tierra y de la fertilidad; una divinidad agrícola benigna, concebida como la madre que nutre, protege y sustenta a los seres humanos.

No toda la superficie de la Tierra corresponde a la Pacha Mama: los terrenos incultos, las punas áridas y los desiertos son dominios de otras divinidades salvajes. La Pacha Mama es sólo la tierra fértil que alimenta a los hombres, la tierra domesticada por el trabajo y el ingenio humanos. Comprende el ayllu (comunidad) y sus sayañas (parcelas de cultivo), es decir el espacio humano. La Pacha Mama vendría a ser pues la diosa de la agricultura comunal, el fundamento de toda la civilización y el Estado andinos.

Como naturaleza humanizada, transformada por la cultura, la Pacha Mama es la síntesis entre la naturaleza silvestre del Manqhapacha y el principio civilizador del Alaxpacha; es la mediadora entre estos niveles porque participa de los dos y recibe la influencia de ambos. Justamente por eso estaba considerada como la madre del Héroe Civilizador, símbolo de la cultura humana: "¡Oh Tierra Madre, a tu hijo el Inca tenlo encima de ti, quieto y pacífico!"[180], dice una invocación en quechua.

A pesar de su benignidad, la Pacha Mama es capaz de enojarse y castigar: Waman Puma menciona la Pachamama unquy (enfermedad causada por la Madre Tierra)[181] y las enfermedades pacha maqasqa (golpeado por la tierra)[182] y pacha mak'a (abrazo

de la tierra)[183]. Por eso "cuando caían males en aquél lugar decían que la tierra estaba enojada y derramaban chicha y quemaban ropa para aplacarla"[184]*.

Mama Quta. "Los indios de los llanos usan adorar la mar para que les dé pescado y no se embravezca, echando en ella harina de maíz blanco y almagro u otras cosas. También los serranos al modo que reverencian las lagunas reverencian la mar, aunque no la hayan visto, y llamándola Mamacocha, y los aymaras, Mama Cota [Mama Quta], y en especial los serranos que bajan a los llanos para diversos negocios adoran a la mar con diferentes ceremonias"[185]. De aquí se infiere que la Mama Quta es también una divinidad femenina benigna y protectora. Waman Puma la incluye entre las wak'as de los kuntisuyus, y añade: "Asimismo en todo el reino tenía puesto el Inca que la Mar del Sur fuese adorada y sacrificada y así les llamaban Mama Cocha [la madre mar]; mama quiere decir madre, cocha, la mar. Y así lo más adoraban los Yungas y tenían sus ídolos junto la mar y los uachimis pescadores, adoran"[186].

Implícitamente la Mama Quta cumple el rol de Mujer Madre, pues en los mitos de Wiraqucha, Tunupa y Manku Qhapaq, el Héroe Civilizador surge de las aguas del lago Titicaca, como engendrado por ellas, y al finalizar su misión en la Tierra, Wiraqucha y Tunupa desaparecen en el océano (las palabras quta o qucha significan indistintamente mar o lago)[187]**, de modo que el ciclo mítico se origina y finaliza en la misma entidad acuática.

Paqarina. El lago, la fuente, cueva o montaña donde se originaron el Héroe Civilizador y la humanidad reciben el nombre de Paqarina (lugar de nacimiento u origen)***.

Apunta Albornoz que "el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al Inca tenían, que se llaman pacariscas, que quiere decir creadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias: unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuevas, otros animales y aves y otros géneros de árboles y de yerbas y desta diferencia trataban ser criados y descender de las dichas cosas

* "Es cosa común entre los indios adorar a la tierra fértil, que es la tierra que llaman Pachamama o Camac Pachac, derramando chicha en ella, o coca, o otras cosas para que les haga bien. Y para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar (...) y coger maíz o papa o quinua y frutos (...) de la tierra suelen ofrecerle sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas, todo esto bebiendo y bailando" (Polo, 1916, p. 192).

** "Mamacota: mar o lago" (Torrez Rubio, 1967, p. 163).

*** "Pacarani. vel yurani: El lugar donde uno nació" (Bertonio 1956, I p. 141).

como los incas decían ser salidos de Pacaritambo, que es una cueva que se dice Tambo Toco y los angaraes y soras descienden de una laguna llamada Choclo Cocha y de esta manera todas las provincias del Perú, cada cual de su modo aplicando cualquiera de las cosas dichas a su nacimiento (...). Háse de entender que ninguna parcialidad de naturales dejó de tener esta guaca pacarisca, por pequeña o grande que fuese la parcialidad"[188].

c2. Carácter del Akapacha

El Akapacha. El nivel intermedio entre el Alaxpacha y el Manqhapacha es el Akapacha, el lugar donde las fuerzas contrapuestas de Arriba y Abajo se encuentran y libran sus batallas o se complementan en síntesis generadora. Allí, la Mujer Madre recibe las acciones del Dios Creador y del Genio Maligno, y en su seno conjunciona a estos principios opuestos para dar origen a la humanidad y a la civilización.

2. Análisis del argumento

Ahora que conocemos el carácter y el simbolismo de los personajes míticos, y su ubicación dentro del escenario espaciotemporal, cobra sentido el dramático enfrentamiento entre los dioses luminosos de Arriba y las oscuras divinidades de Abajo, tema común de todos los mitos cosmogónicos andinos.

A manera de una autobiografía colectiva, este drama representa las experiencias cruciales de los pueblos andinos, a la vez que refleja los atributos psíquicos y las características socioculturales modeladas en esas experiencias del pasado. Por ello es necesario interpretar los mitos cosmogónicos andinos a la luz de la historia y la arqueología de la región. Este propósito nos plantea ya de entrada una dificultad: existe una honda brecha entre la visión mítica del propio pasado y la historia científica que conocemos gracias a los trabajos arqueológicos. El puente que nos permitirá unir esas dos orillas es la crónica de Waman Puma, que participa por igual de ambas: por un lado, este autor es el heredero de las concepciones míticas precolombinas, y por otro elabora racionalmente estas tradiciones e intenta hallar explicaciones causales de los hechos, lo que hace de él un historiador en el sentido moderno del término.

De este modo, guiados por Waman Puma, pasamos a analizar a continuación el argumento esencial compartido por todos los mitos cosmogónicos andinos:

a. Edad de las Tinieblas

En un principio el Dios Creador hace un mundo caótico y sumido en las tinieblas, sobre el que impera el Genio Maligno. Este personaje subterráneo, símbolo de la barbarie y de la naturaleza silvestre, crea una primera humanidad salvaje, monstruosa y carente de cultura. Luego, el Dios Creador solar fecunda a la Mujer Madre, y el fruto de esta unión es el Héroe Civilizador: la naturaleza virgen, fertilizada por el principio masculino energético y ordenador -metáfora del esfuerzo y el ingenio humanos- se transforma en cultura. Poco después de haber dado a luz, la Mujer Madre sufre la agresión de Genio Maligno: son las fuerzas destructivas de la naturaleza indómita y salvaje que acometen contra la naturaleza domesticada y ordenada por el hombre; las catástrofes naturales que atacan al ayllu.

Este mundo oscuro y primitivo, donde la barbarie del Genio Maligno tiene un predominio indisputado, corresponde a las dos primeras edades de Waman Puma, es decir al período más antiguo de la historia andina.

En el transcurso de la primera edad, que dura 830 años, los Wari Wiraqucha Runa o Paqarimuq Runa pueblan la Tierra y se enseñorean de ella, exterminando y ahuyentando a los animales salvajes (jaguares, serpientes y pumas) y a los duendes, jap'ipñuñus y hombres de los bosques, que la habitaban previamente. Los Wari Wiraqucha Runa son sumamente primitivos: se cubren con hojas, habitan en cuevas naturales, se alimentan de frutos silvestres (aunque conocen los rudimentos de la agricultura) y carecen de ceremonias religiosas. "Esta gente no sabía hacer nada", puntualiza el autor[189] y agrega que "andaban como perdidos, airados en tierra nunca conocida, perdida gente"[190].

Durante la segunda edad, que dura 1.312 años, los Wari Runa inician la vida sedentaria en las quebradas y valles templados. Perfeccionan la agricultura; cultivan sementeras, construyen andenes y acueductos e inventan herramientas de labranza. Edifican pequeñas viviendas de piedra y se cubren con cueros de animales. Waman Puma afirma que no sabían nada y los califica de bárbaros.

Estas dos edades primitivas forman una unidad porque ambas se designan con el hombre de Wari, que significa salvaje o silvestre (véase Wari), y porque en sus consideraciones finales, el cronista las reagrupa en una sola era habitada por gigantes. Además, en otro pasaje, nuestro autor agrega: "los muy antiguos indios que se llamaron Pacarimoc Runa ['los de la aurora', los originarios de la humanidad], Wari Vira Cocha Runa, Uari Runa, no tenían oficios ni artificios ni beneficios ni guerra ni casa ni

ninguna cosa, sino entendían romper tierra virgen y hacer andenes en las quebradas y en peñas"[191]. Estos seres primitivos son gigantes protohumanos, definidos como salvajes, tanto por su denominación como por la forma bárbara de vida que llevaban, a merced de los animales salvajes y de las amenazas naturales. Su cultura es incipiente: apenas se cubren con hojas y cueros crudos sin elaboración alguna, se cobijan en cuevas y habitáculos precariamente construidos, practican una agricultura rudimentaria (cuando no se alimentan de plantas silvestres), y su organización social es apenas embrionaria.

Esta relación que Waman Puma hace del pasado remoto andino se ajusta de cerca de la realidad histórica, pues describe con bastante exactitud las formas de vida de los primitivos pueblos cazadores y recolectores, y de las primeras culturas agrícolas, a las que los arqueólogos han denominado Estadio Agrícola Incipiente (por ejemplo la cultura de Wankarani)[192]. De esta manera, la edad mítica de las Tinieblas corresponde a las dos primeras edades de Waman Puma, y por tanto a los estadios Preagrícola y Agrícola Incipiente de la arqueología.

b. Epopeya Civilizadora

En una segunda fase de los mitos cosmogónicos, el Héroe Civilizador, armado del rayo y de la luz que le ha legado su progenitor, derrota al Genio Maligno y aniquila a la primera humanidad, destierra a las tinieblas e ilumina el mundo. Se trata de un cataclismo transformador, que pone fin al tiempo de las sombras, del caos y la barbarie, y que inicia la era de la luz, el orden y la civilización. Es la superación de las amenazas naturales y la victoria de la voluntad humana sobre la naturaleza bravía; verdadero amanecer de la civilización andina.

Con su triunfo sobre las potencias destructivas, el Héroe Civilizador hace más habitable el mundo, creando las condiciones para el advenimiento del género humano. Acto seguido, el Dios Celeste crea a la segunda humanidad, y su hijo, el Héroe Civilizador, transmite las técnicas, artes y conocimientos básicos a estos nuevos hombres: les proporciona el lenguaje, el cultivo, el regadío y la crianza de animales, les enseña a construir casas, caminos y acueductos, y los instruye en la preparación de alimentos, el hilado, el teñido y el tejido, en la música y la danza. Luego de conferir la cultura, el Héroe Civilizador funda un Estado con su capital, inicia la dinastía imperial y dispone la creación de ciudades, ayllus y parcialidades, organizando a la población con arreglo a los principios de la lógica de oposición complementaria. Predica a la

vez una ética comunitaria basada en los principios de justicia, honestidad, altruismo, austeridad, esfuerzo, trabajo, sacrificio por el bien común y cumplimento de los compromisos de reciprocidad y de las obligaciones comunales. De esta manera, el Héroe Civilizador crea el orden social, con las instituciones leyes y principios éticos que lo fundamentan.

Esta epopeya simboliza el milenario proceso civilizador de los pueblos andinos, que corresponde a la tercera, cuarta y quinta edades de Waman Puma.

La tercera edad, que se denomina de los Purun Runa, dura mil cien años. Los indios mejoran sus métodos de cultivo y aprenden a domesticar los animales silvestres. Inventan el hilado, el tejido y el teñido para confeccionar las telas toscas (awasqa) y los finísimos kunpi. Inician asimismo la alfarería y la metalurgia para la fabricación de utensilios, vajilla y joyas; fundan pueblos y ciudades, construyen caminos y trazan canales de regadío. Nuevas y mejores casas con altas paredes y techos de paja sustituyen a las anteriores. En medio de la prosperidad general, los indios se multiplican, hasta ser tan numerosos "como las arenas del mar". Entonces comienzan a poblar los valles hondos y las llanuras cálidas. El aumento poblacional impone la necesidad de delimitar las tierras y de estimular el trabajo cooperativo. Este es el origen de las instituciones políticas: se organizan los ayllus y linajes, cada uno con un rey que dicta las leyes y las hace cumplir. De allí nace una multitud de naciones con diversas vestimentas, lenguajes y costumbres. La danza y la música datan de entonces. La gente de aquella época respeta las leyes, vive con gran orden y moralidad, practica las buenas costumbres, la justicia y la caridad; pero a causa de las rivalidades por la posesión de la tierra y por el regadío surgen las guerras que, seguidas de una epidemia, diezman a la población.

La cuarta es la edad de la guerra o de los Awqa Pacha Runa, que dura dos mil cien años. Los conflictos y luchas iniciados en la edad anterior se acentúan hasta culminar en un estado de guerra generalizado. Ante el peligro, las poblaciones de los valles y llanos abandonan sus asentamientos originales para refugiarse en los sitios inexpugnables de las tierras altas, donde construyen fortificaciones llamadas pukaras, dotadas de habitaciones, pozos de agua y escondrijos. Se perfeccionan las armas ofensivas y defensivas, y en las batallas se destacan "bravos capitanes, valientes y animosos hombres", que durante el combate se transforman en jaguares, pumas, cóndores o halcones, de los cuales toman sus nombres y los transmiten a sus descendientes*. Los

* Jaime Zalles observa que los apellidos de los actuales aymaras derivan de estos nombres totémicos de la cuarta edad: Poma = puma, Condori = cóndor, Mamani = halcón, Uturunqu = jaguar.

vencedores tomaban prisioneros y capturaban a sus mujeres y bienes como botín de guerra. Los más bravos, belicosos y fuertes se embestían como leones y arrancaban el corazón de sus cautivos para comérselo de puro coraje. Waman Puma sostiene que en estas luchas, sus antepasados, los reyes yaruwillkas del Chinchaysuyu, acaban imponiéndose sobre los demás reinos. Además de las sangrientas guerras, lo que caracteriza a esta época es curiosamente la abundancia, la sencillez de la vida y la moralidad de las costumbres. No había pestes ni hambruna, pues existía una gran variedad de cultivos y productos que abarrotaban los depósitos bien provistos de víveres. Imperaban entonces la justicia, la austeridad y la sabiduría: severas prescripciones aseguraban la moralidad, la salud, la fortaleza y la capacidad guerrera de la población; no se conocían la pobreza, el robo, el adulterio, la avaricia, el orgullo ni la pereza. Entre los indios "había filósofos llamados camasca [hechiceros] y amauta runa [sabios], astrólogos, poetas, que observaban las estrellas y los cometas y eclipses", que sabían lo que iba a suceder, pronosticaban las tempestades y decidían cuándo sembrar o cosechar. Tenían registrados en sus khipus todos sus conocimientos adquiridos gracias a su "curiosidad, ingenio y habilidad". Una muestra de los valores imperantes en la época es que el Rey ascendía a la nobleza a quien era "conquistador o hombre de fuerza, o sabio"[193]. Estos "nobles de privilegio" se llamaban allikaq.

La quinta edad (Inka Pacha Runa) corresponde a los incas, cuyo imperio duró según el autor mil quinientos años. En lo que resta de la crónica, Waman Puma narra con detalle los doce reinados y sus grandezas imperiales, describe a las coyas, a los capitanes y analiza las instituciones y costumbres.

Tenemos pues que la tercera edad representa una ruptura entre los estadios de primitivismo y de civilización. Es entonces cuando se produce un salto revolucionario en el desarrollo cultural andino. La agricultura, el regadío y la crianza de animales se perfeccionan, aparecen las grandes invenciones como la metalurgia, la alfarería y el tejido, y surge la organización política. Por sus logros culturales, este período corresponde a las grandes civilizaciones preincaicas que florecieron en los Andes, como Tiawanaku, Wari y Nazca en el Qullasuyu, que impusieron su dominio en toda la zona sur andina.

La labor civilizadora del héroe mítico y la tercera edad de Waman Puma (aunque también la cuarta y la quinta) representan la milenaria lucha de los pueblos andinos por domesticar la desmesurada naturaleza que los rodea; como dice José María Arguedas: "el suelo más difícil, el más rebelde y duro de las Américas. Suelo que requiere la mayor dedicación al trabajo; suelo para héroes y no para holgazanes. Ni las montañas de faldas que son casi precipicios, ni los desiertos de la costa, ni la selva,

ni las pampas inclementes y heladas de la puna producen si el hombre no las domina recurriendo a su máximo aliento. El hombre antiguo convirtió, por eso, el trabajo en sagrada obligación. La ociosidad era la imagen de la muerte"[194].

La dificultad para sobrevivir en este medio adverso fue la incitativa que explica el origen de los dos focos de civilización en esta parte del continente: la costa peruana y la meseta altiplánica. En el primer caso, el clima cálido y seco del desierto incentivó a los pobladores a organizarse para construir canales de regadío que permitan aprovechar los escasos torrentes de agua que bajan de las montañas para hacer florecer el desierto. En la meseta altiplánica, fue el estímulo de un terreno duro, frío y mezquino el que obligó a crear una cultura adecuada que permita sobrevivir en esas condiciones.

La cotidiana lucha por subsistir, ganándole terreno palmo a palmo a una naturaleza indócil, sometiendo simas y montañas de sobrecogedora magnitud, ha forjado a lo largo de milenios la viril reciedumbre, la fortaleza y la tenaz laboriosidad de aymaras y quechuas. El incentivo que representan estas dificultades ha aguzado el ingenio y la creatividad del hombre andino, quien ha respondido al reto que su singular ecología presenta con soluciones verdaderamente originales, basadas en una conocimiento acucioso de los secretos de la naturaleza y en una innegable habilidad creadora.

Este esfuerzo civilizador, que se remonta a varios milenios de continuo perfeccionamiento e intercambio de los aportes hechos por los distintos pueblos de la región, ha sido pródigo en magníficas realizaciones culturales: la domesticación de los tubérculos, del maíz y de los camélidos, los métodos de crianza y de cultivo óptimamente adaptados a la ecología de la zona, las técnicas de rotación de cultivos, de preparación del terreno y de control natural de plagas, la construcción de terrazas para cultivar en las escarpadas laderas, la creación de bofedales o pantanos artificiales para la crianza de alpacas, los conocimientos precisos de meteorología empírica, los sistemas de canales capaces de unir entre sí dos hoyas hidrográficas, los caminos que se conservan hasta nuestros días, las prácticas médicas empíricas superiores a los equivalentes europeos de la época, las sorprendentes alfarería y orfebrería, y los textiles aún no superados; todo ello atestigua la importancia del legado cultural indígena.

Muchos cronistas reconocieron con admiración el valor de los logros de los antiguos peruanos. Cobo, por ejemplo, hace una amplia relación sobre el tema. Respecto a la agricultura, dice que alcanzaron un alto grado de perfección "porque las semillas y legumbres que tenían las sembraban con tan buen orden y acierto en

buscar tierras acomodadas a la calidad de cada espacio dellas y en cultivarlas y darles sus riegos a los tiempos convenientes (...). En suma ellos eran tan excelentes labradores de sus legumbres y plantas y con la larga experiencia habían alcanzado tanta inteligencia de la agricultura, que nosotros hemos aprendido dellos todo el modo de sembrar y beneficiar sus semillas y muchos para el buen beneficio de las nuestras, como es la manera de guanear o estercolar los sembrados"[195].

"Aprovechaban el agua de los ríos, regando con ella todas las tierras adonde alcanzaba, y esta obra de sus acequias era de las más grandiosas y admirables que tenían; porque estaban tan bien sacadas y con tanto orden, que admira el considerar cómo, careciendo de nuestras herramientas, las podían abrir y edificar; porque en las tomas de los ríos hacían muy fuertes reparos contra sus crecientes y avenidas; llevábanlas por muchas leguas sacadas a nivel y algunas muy caudalosas; y no sólo las encaminaban por tierra llana, sino también por laderas y cerros altos y fragosos, y lo que es más, por riscos y peñascos y lajas muy empinadas y derechas; por los cuales lugares las abrían y sacaban con notable trabajo y artificio, cavando por gran trecho la peña viva, cuando no había otra parte por donde guiarlas; y adonde ni aún para esto había disposición, como cuando era forzoso echarlas por alguna laja o peña tajada, sacaban desde abajo por muchos estados una pared de piedra seca arrimada a las dichas lajas, o desviada, cuando era forzoso salvar alguna quebrada, y por encima dellas conducían el agua (...)"[196].

En cuanto a las edificaciones, el mismo autor asegura que: "tenían los reyes incas gran número de arquitectos y maestros de cantería, que aprendían el oficio con gran perfección y vivían dél; los cuales no hacían otras obras que las del Rey (...); y fueron tantos y tan soberbios estos edificios, como los vemos hoy por las ruinas y pedazos dellos que han quedado en muchas partes; porque no había provincia en todos sus estados que no estuviese ilustrada con estas fábricas de cantería labradas con primor"[197]. "Lo que más nos admira a los que nos ponemos a ver estos edificios es el considerar con qué herramientas e ingenios pudieron traer estas piedras de las rocas y canteras, labrarlas y ponerlas adonde están, no teniendo instrumentos de hierro, ni máquinas de ruedas, ni usando de regla, escuadra ni plomada, ni de otro género de aparejos ni instrumentos que usan nuestros artífices; y verdaderamente es consideración ésta que con razón causa espanto y por donde se saca la multitud de gente que era menester para estas fábricas; porque vemos piedras de tan prodigiosa grandeza, que cien hombres no eran bastantes para labrar en un mes una sola; de donde se hace creíble lo que afirman ellos, y es que cuando se labraba la fortaleza del Cuzco, trabajaban en ella de ordinario treinta mil personas; y no es de maravillar, porque la falta

de instrumentos, ingenios y maña forzosamente había de acrecentar el trabajo, y así lo hicieron todo a fuerza de brazos"[198].

En otro párrafo, el citado Cobo se refiere a los tejidos: "Así la ropa de lana como de algodón hacen muy pintada de colores finos y labores curiosas; y tienen para teñirla tan perfectos colores de azul, amarillo, negro, y otros muchos, y sobre todos de carmesí o grana, que hacen conocida ventaja a los de muchas partes del mundo y pueden competir con los mejores que en él se hallan"[199]. "(...) y hacen los tejidos, así los llanos y sencillos como los labrados de colores y figuras, los bastos y los ricos y preciosos, a dos haces, que es obra de gran primor y que con razón nos admira"[200].

No es menor el asombro con que nuestro cronista habla de la orfebrería indígena: "Hallamos entre estos indios cosas de plata y oro hechas antiguamente por ellos con tanto primor, que nos admiran, atento a las pocas herramientas y falta de instrumentos que tenían para obrarlas"[201].

Por último Cobo se refiere a la medicina indígena: "Sus médicos eran comúnmente viejos y experimentados (...) y entre ellos se hallaban algunos grandes herbolarios, de los cuales habemos nosotros venido a conocer las virtudes de muchas plantas que usamos ya en nuestras curas"[202].

Como el propio Cobo observa, aún más sorprendente que la magnificencia de estas realizaciones culturales es lo rudimentario de las herramientas y aparejos que se emplearon para hacerlas. Esto planteaba un difícil problema a los pueblos andinos: para sobrevivir era indispensable obtener el máximo provecho de un terreno mezquino, duro y accidentado, pero sólo contaban para ello con medios tecnológicos muy rudimentarios. La única solución posible era optimizar el rendimiento del esfuerzo humano por medio de una organización social de la producción muy eficiente y bien regimentada. Dicha organización social, en sí una de las realizaciones más grandes de la cultura andina, está basada en las relaciones de reciprocidad complementaria.

La organización social andina culmina inevitablemente en un poderoso Estado teocrático capaz de desempeñar las siguientes funciones:

- movilizar grandes contingentes de fuerza de trabajo para ejecutar obras de interés común (canales de riego, andenes de cultivo, depósitos de víveres, caminos), indispensables para la supervivencia de la colectividad,
- generar, apropiarse y canalizar el excedente económico necesario para emprender estas obras,
- garantizar la paz, la seguridad y la legalidad necesarias para producir y para intercambiar lo producido en distintos niveles ecológicos,

- redistribuir los bienes producidos y almacenar parte de ellos en previsión de posibles calamidades.

Por la importancia crucial de las funciones que desempeña, el Estado andino tiende a concentrar mucho poder, y acaba imponiéndose a los señoríos regionales y a las etnias vecinas; para lo cual emprende continuas guerras de conquista contra ellas. Como decía Cieza: "en el Perú no hablan de otra cosa los indios sino decir que los unos vinieron de una parte y los otros de otra, y con guerras y contiendas se hacían señores de las tierras de los otros, y bien parece ser verdad"[203]. Así, la historia de los Andes es una sucesión de Estados hegemónicos que impusieron uno tras otro su dominio sobre los pueblos de la región.

En el intervalo comprendido entre el derrumbe de un imperio y el predominio del siguiente se desataban cruentas guerras entre los pueblos en que la unidad imperial se había fraccionado. Uno de estos períodos de transición es el denominado Intermedio Tardío, que siguió a la caída del Imperio de Tiawanaku. Dicho interregno se caracterizó por un estado generalizado de guerra entre pequeñas hordas, que se replegaron en los altos cerros, donde edificaron fortalezas o pukaras para protegerse de los ataques enemigos. Aún hoy se conservan los restos arqueológicos de estas ciudadelas fortificadas en las altas punas de Urqusuyu, al oeste del lago Titicaca.

Esta era heroica, en que los indios combatían con denuedo desde las alturas donde se habían refugiado, corresponde al Awqa Pacha Runa o el tiempo de guerra de Waman Puma.

Tan importante fue la guerra a lo largo de la cruenta historia andina, que "tenían estos indios del Perú el ejercicio de la milicia por el más grave y noble de todos; y así lo trataban con más primor, estudio y curiosidad que otro ninguno (...) y apenas había otro camino que éste por donde viniesen a subir y valer; por la grande estimación que se hacía de los capitanes de valor y experiencia y de todos los que se señalaban en las armas, que era en tanto grado, que a el que había sido valeroso y conseguido buenos efectos, no sólo acrecentaban los reyes en la hacienda y cargos honrosos, sino que creía el pueblo que después de esta vida tenía principal lugar en el cielo"[204].

La quinta edad de los incas representa la culminación del proceso civilizador y la máxima realización de los valores andinos de valor y belicosidad.

Dos han sido pues las experiencias cruciales que han forjado la identidad de los pueblos andinos: el milenario proceso de creación de la cultura y las continuas guerras interétnicas. Ambas experiencias están plasmadas en la epopeya del Héroe Civilizador

y en la tercera y cuarta eras de Waman Puma, verdadera Edad de Oro de la historia andina y prototipo ideal de las virtudes y valores que esos episodios decisivos han modelado en los pueblos que los protagonizaron. Vimos por ejemplo que según Waman Puma, durante la tercera y cuarta edades imperaban la justicia, la moralidad, la obediencia a las leyes y las buenas costumbres. Por ser trabajadores e industriosos, los indios de entonces disfrutaban de la abundancia, y la austeridad de sus costumbres les aseguraba la salud y la fortaleza. También el heroísmo y la sabiduría caracterizaban a esta época, pródiga en "bravos capitanes, valientes y animosos" que se destacaban en los combates, y rica en sabios y filósofos, que gracias a su "curiosidad, ingenio y habilidad" habían logrado desentrañar los misterios del universo.

El máximo exponente de dichas virtudes es el Héroe Civilizador, tan sabio, altruista y justo como trabajador diligente, hábil e ingenioso, y no menos valiente y animoso guerrero. Estos eran sin duda los valores alentados e inculcados por las civilizaciones andinas, pues son tan necesarios para la supervivencia del hombre andino como indispensables para el desenvolvimiento de sus instituciones sociales. Así, un Estado conquistador y guerrero, edificado sobre el exiguo excedente económico generado por la agricultura, y organizado sobre la base de la reciprocidad complementaria y de la prestación rotativa de mano de obra, requiere que sus súbditos sean belicosos, esforzados, laboriosos, hábiles e ingeniosos, a la vez que austeros, disciplinados y poseedores de un fuerte sentido de solidaridad y de cumplimiento de las leyes u obligaciones comunitarias.

3. Análisis de la evolución de los mitos

Hasta ahora hemos analizado los mitos de una manera sincrónica y general. A continuación examinaremos diacrónicamente las transformaciones que han experimentado los personajes y el argumento de cada mito específico, a lo largo de la secuencia evolutiva que va desde Pachakamaq (el más antiguo) hasta Manku Qhapaq (el más reciente). En esta serie de mitos se observan los siguientes procesos básicos:

La antropogonía va cobrando más importancia que la teogonía[205]; las figuras del Genio Maligno y de la primera humanidad tienden a desaparecer, y en su lugar el rol del Héroe Civilizador se hace preponderante, pues la creación de la humanidad y de la cultura se describen con cada vez mayor detalle. Por otra parte, la Mama Quta (Madre Lago) sustituye a la Pacha Mama (Madre Tierra) en el papel de Mujer Madre.

Todas estas transformaciones reflejan distintos aspectos de un mismo fenómeno: la evolución de la cultura y de la organización social. En los primeros mitos, que corresponden a la etapa más primitiva de la historia andina, la preponderancia del Genio Maligno simboliza la vida precaria, a merced de las amenazas naturales, que los hombres de entonces llevaban a causa del incipiente desarrollo de su cultura. Por el contrario, el rol preeminente que el Héroe Civilizador y la creación de la cultura desempeñan en los mitos más modernos representan el mayor avance cultural, el perfeccionamiento de la organización social y el fortalecimiento del Estado, logrados en la fase más reciente de la historia andina prehispánica. Obviamente, estos adelantos permitieron un mayor control sobre los peligros naturales y sobre las rebeliones de la periferia, ambos representados por el Genio Maligno.

El mismo proceso explica los cambios experimentados por la Mujer Madre: la Madre Tierra de los mitos más antiguos está asociada a la comunidad y a la agricultura regionales, y corresponde a una forma de vida centrada en la comunidad local y en la agricultura comunal especializada en el cultivo de tubérculos a secano. Con la preponderancia del Estado Universal y del cultivo estatal de maíz con riego artificial[206], el centro de gravitación de la vida andina se traslada a la capital del Imperio, y en consecuencia la Pacha Mama local tiende a ser desplazada por la Madre Lago, identificada con el centro del mundo, con el origen del orden cósmico y con el núcleo equilibrador del Imperio.

D. TIEMPO MÍTICO ANDINO

Los mitos son tiempo hecho metáfora: sus símbolos representan el origen, el devenir histórico, las vivencias actuales y el sentido de destino de un pueblo.

Al comenzar el capítulo fue necesario exponer la concepción andina del tiempo para poder explicar los mitos; ahora, al concluirlo, intentaremos comprender mejor esa visión andina del tiempo a partir de las pautas que brindan los mitos que acabamos de examinar.

Tanto los mitos cosmogónicos como las edades de Waman Puma diferencian dos períodos opuestos bien definidos: un tiempo primitivo de oscuridad (la era del Genio Maligno y las dos primeras edades), en que predominan el caos, la naturaleza salvaje y la barbarie, asociados al principio de lo Bajo. Después de un cataclismo

viene la segunda era (del Héroe Civilizador y las edades segunda y cuarta), donde tienen primacía la luz, el orden y la cultura, que son atributos de lo Alto. Como lo veremos en el capítulo V, los mitos andinos modernos relatan un nuevo cataclismo que inicia la tercera edad, en la cual se vuelven a imponer la oscuridad, el caos y la barbarie, y anuncian otro cataclismo futuro que restaurará una vez más el orden, la civilización y la luz.

El tiempo andino está regido por la dialéctica de oposición complementaria, pues a un período de oscuridad, naturaleza y barbarie, asociado a lo Bajo y a lo antiguo, se le opone un período simétricamente inverso de luz, cultura y civilización, vinculado a los Alto y a lo moderno. La transición entre uno y otro está definida por un cataclismo o pachakuti, que enfrenta a ambos opuestos en un terreno neutral (Akapacha) y los confunde e iguala momentáneamente en un caos temporal, que luego otorga el predominio al término que estaba subordinado, restaurando así el equilibrio del sistema. De este modo, cada principio predomina alternativamente sobre su opuesto, según un sistema de mit'as o turnos que invierte periódicamente la totalidad.

Es necesario advertir que lo Bajo se asocia con el pasado y lo Alto con el presente; vale decir que existe una correspondencia exacta entre categorías espaciales y temporales, en concordancia con la unidad espaciotemporal de pacha.

En segundo lugar, hay que recalcar que los atributos simbólicos del presente son simétricamente opuestos a los del pasado y del futuro; o dicho en otras palabras, el presente es la inversión exacta del pasado y el futuro, los cuales por su parte son idénticos entre sí. Los acontecimientos pasados se repiten en un tiempo cíclico que siempre retorna al punto de partida. Este ciclo temporal no es continuo, sino que está dividido en periodos de mil años.

Aparentemente Waman Puma se aparta de esta tradición al describir una sucesión lineal de cinco edades, con duraciones distintas de los mil años prescritos. No obstante, si se analiza más a fondo su obra, se advierte que en el cronista se libra una verdadera batalla entre la cosmovisión andina heredada de sus antepasados y las nociones europeas adquiridas por aculturación. Su crónica es un artificioso esfuerzo por conciliar ambas concepciones antagónicas del mundo, aunque acaba por triunfar su herencia andina. Por ello, calcula la antigüedad del mundo en 6612 años. Si se considera que escribe su crónica el año 1612, y se sustrae este número de la cifra total de 6612, el resultado es el número redondo de 5000 años, que corresponde a las cuatro primeras edades. El autor hace coincidir el comienzo de la era cristiana con el

inicio de la era incaica, y a esta última le atribuye una duración de 1500 años. Los 112 años de diferencia entre esa cifra y 1612 son el tiempo que según el cronista había transcurrido desde la Conquista hasta el momento en que escribió su libro. Los 5000 años de las primeras cuatro edades y los 1500 de la quinta son sin duda cifras milenaristas[207] que vienen impuestas por la combinación de los principios lógicos de la quinquepartición y la división decimal (los cuales constituían la base de la organización estatal incaica)[208].

De esta manera, la duración uniformemente milenaria de los periodos temporales andinos no emana de los hechos históricos mismos, sino que está establecida de antemano por las oposiciones y correspondencias simbólicas de la dialéctica andina[209]. En otras palabras, independientemente del transcurso real del tiempo, la duración atribuida a estos periodos se acorta o se alarga arbitrariamente para acomodarla a dichas categorías lógicas preestablecidas. El tiempo es por tanto elástico y relativo: como no se lleva un cómputo exacto de los años, no existe una escala temporal absoluta (de segmentos uniformemente equidistantes), con respecto a la cual el tiempo pueda conservar una proporcionalidad absoluta e inmutable a lo largo de todo su transcurso*.

En virtud de esta elasticidad del tiempo, el pasado y el futuro, por muy remotos que sean, siempre son contemporáneos al presente, pues la distancia temporal que media entre éste y aquéllos es relativa y puede acortarse indefinidamente hasta hacerlos inmediatos. Esto no significa que deje de haber devenir. Por el contrario, el tiempo transcurre: hay un antes y un después, los cuales son a la vez un ahora que es siempre. Los acontecimientos del pasado y del futuro están ocurriendo constantemente en este presente eterno y absoluto, sobre el que confluyen todos los tiempos posibles. Así, el pasado legendario de las epopeyas -que en virtud del eterno retorno es también futuro utópico- se revive continuamente en este presente mítico, al que fundamenta y confiere sacralidad. Esto explica la presencia constante del pasado en el presente precolombino.

Por ejemplo, durante el rito de culto a los muertos, que se celebraba en el mes de aya marq'ay killa (mes de llevar difuntos, que corresponde a noviembre), sacaban a los difuntos de sus bóvedas, llamadas pukullu, les daban de comer y beber, los vestían con sus ropas más ricas y les ponían plumas en la cabeza, para pasearlos por las calles y plazas en unas andas, y finalmente los volvían a meter a sus pucullos, con su comida y vajilla[210]. Otras fuentes refieren que "las momias de los incas se hallaban

* Esto implica que el tiempo no es idéntico a sí mismo.

expuestas de este modo durante todas las festividades, y especialmente durante el Qhapaq Raymi (en el solsticio de verano) eran paseadas solemnemente por el Templo del Sol"[211]. En tales ocasiones, el pasado encarnado en las momias (consideradas vivientes durante el rito) se hace contemporáneo al presente[212].

Se trata de un tiempo cíclico en el que el pasado, ya conocido y experimentado, prefigura el futuro ignoto, dado que existe una simetría exacta entre ambos; es por ello que constantemente se busca en la antigüedad mítica las claves para comprender el presente y lo venidero. Así, en aymara y quechua el pasado está orientado hacia atrás, y el futuro queda hacia delante: por ejemplo, en quechua ñawpa (antiguo), significa "antes", a la vez que "adelante" (ñawpacha), y quepa quiere decir "después" y "atrás"[213]. Análogamente, en aymara qhipüru (mañana) se compone de qhipa: "detrás de la espalda" y uru: "día". El concepto de "mañana" vendría pues a ser literalmente "el día de atrás". Mientras que en castellano uno se refiere a los días venideros como "de aquí para adelante", en aymara se dice algo así como "de aquí para atrás"[214]. De igual modo, la palabra aymara ch'ina quiere decir "el trasero de las personas o animales", a la vez que "después" y "posterior"[215]. Lo contrario de ch'ina es nayra, que significa "los ojos", "lo que está en mi presencia", pero que también denota "el tiempo remoto", "el principio de las cosas", "lo primero". Nayra pacha es "antiguamente" y nayra jaqi son "los antepasados"[216]. Nayra implica pues que el pasado queda delante de los ojos, en presencia del espectador, y ch'ina sugiere que el futuro está detrás de la espalda.

La razón de fondo de esta orientación espaciotemporal se halla en un postulado lingüístico aymara. Los postulados lingüísticos son suposiciones y categorías básicas que subyacen a todo idioma. En los idiomas indoeuropeos, por ejemplo, los postulados son el género y el número, que exigen especificar mediante sufijos si cada palabra es masculina o femenina, singular o plural. En aymara los postulados lingüísticos son tres: la fuente de información, la distinción entre humano por una parte, y animal o cosa por la otra, y el sistema personal de verbos. Aquí nos interesa el primero de ellos, el postulado de la fuente de información, que obliga a especificar en cada oración si uno tiene o no evidencia personal y directa de lo que está hablando; si uno ha visto con sus propios ojos, o si por el contrario sólo ha escuchado, conoce indirectamente, o supone[217]. Un proverbio aymara lo expresa así: "si uno ha visto entonces puede decir 'he visto', si no ha visto, no hay que decir 'he visto' ". En el contexto de este postulado lingüístico, el pasado está adelante, frente a los ojos, porque uno lo ha vivido y presenciado, es decir que lo ha visto; mientras que el

futuro queda detrás de la espalda porque es desconocido y no ha sido experimentado ni visto.

El tiempo mítico andino avanza desde un presente absoluto y eterno, sobre el que confluyen todas las épocas, hacia un futuro ignoto; siempre de cara a un pasado conocido, al que invariablemente retornará.

Capítulo II
Simbolismo del espacio aymara

Hemos examinado el tiempo mítico andino: la alternancia cíclica de sus edades opuestas, las experiencias históricas fundamentales a que éstas corresponden, y los arquetipos en que se han plasmado. Puesto que en el concepto andino de pacha, tiempo y espacio forman una unidad indisoluble, corresponde analizar en el presente capítulo el espacio aymara: su configuración ecológica y sociopolítica, el simbolismo arquetípico asociado a ella, el significado psicológico y cultural de estos símbolos y su correlación con los símbolos míticos. Nos basaremos en el esclarecedor trabajo de Thérèse Bouysse Cassagne, aunque llevaremos más lejos el análisis.

A. ESTRUCTURA DEL ESPACIO AYMARA

Vimos en el anterior capítulo que la concepción mítica andina distingue tres niveles espaciales: Alaxpacha o cielo (Arriba), Akapacha o este mundo (Centro), y Manqhapacha o subsuelo (Abajo). El espacio físico (que correspondería al Akapacha) está organizado con arreglo a una división tripartita similar, que en el caso aymara adopta dos modalidades distintas, aunque simbólica y estructuralmente equivalentes:

Por un lado existe la oposición ecológica de tierras altas (urqu) - tierras bajas (uma), mediadas por un centro denominado taypi; por otra parte está la dualidad alto (alax o anan) - bajo (manqha o urin). Ambos modelos están inspirados en la accidentada topografía andina.

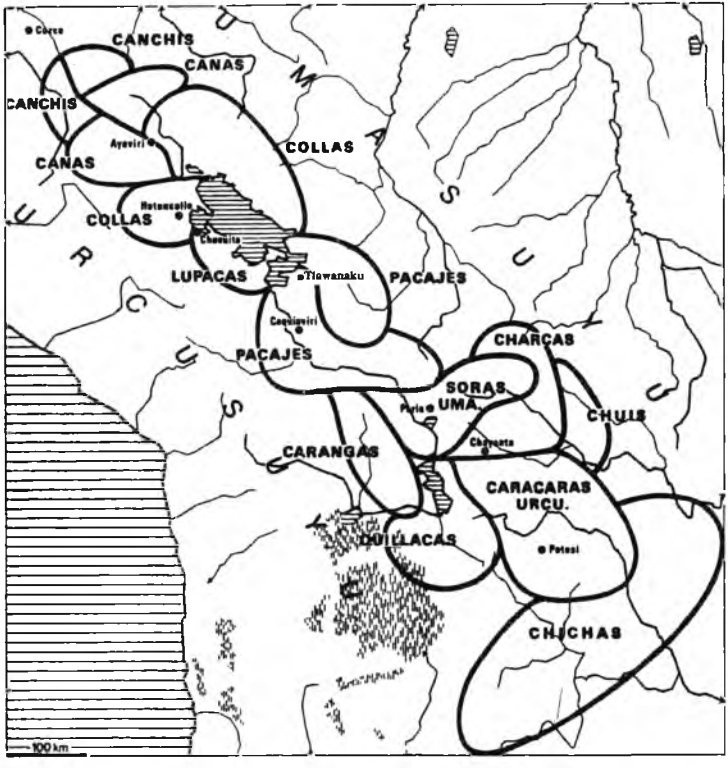
Capoche describe esta organización espacial aymara precolombina, tal y como él la observó hacia 1585: "Y la parte de Collasuyu, que es la del Collao, que está poblada de las naciones contenidas en las capitanías, se dividían en dos bandos, que llamaron Urcusuyu y Umasuyu, que quiere decir [lo primero] gente que habita en los altos cerros, que tienen este nombre urcu, y los umasuyus en lo bajo y llano, riberas de las aguas que en esta lengua llaman uma; otros dicen que significa los urcusuyus gente varonil y esforzada, porque por este nombre de urcu se entiende lo masculino, y los umasuyus [lo] femenino y no para tanto. Y siempre fueron los urcusuyos de mejor presunción y mayor calidad, y el Inca les daba la mano derecha en los lugares públicos y eran preferidos a los umasuyus en reputación"[1].

Si observamos el mapa del territorio aymara, vemos que el centro del Altiplano está surcado por el río Azángaro, el lago Titicaca, el río Desaguadero y el lago Poopó. Este eje acuático, que corre del noroeste al sudeste, divide el territorio aymara en dos mitades: al oeste las tierras bajas de Urqusuyu, simbólicamente masculinas y de mayor jerarquía, y al este las tierras húmedas de Umasuyu (nombre que subsiste hasta hoy en la provincia de Omasuyos), simbólicamente femeninas y de menor jerarquía. La hoya lacustre en sí no pertenece a ninguna de las regiones opuestas, aunque participa de ambas: es el término mediador o taypi (en aymara "cosa o lugar del medio") que las define, las delimita y las conjunciona[2].

Paralelas al eje acuático (es decir, también de noroeste a sudeste) corren dos cordilleras que delimitan la meseta altiplánica por sus costados: la cordillera Occidental o Volcánica y la cordillera Oriental o Real. Al oeste de la cordillera Volcánica, hacia el océano Pacífico, están las tierras bajas costeras, llamadas Alax Yunka (Yungas de Arriba), templadas y secas, que corresponden a Urqusuyu, y al este de la cordillera Oriental se hallan las tierras bajas amazónicas, llamadas Manqha Yunka (Yungas de Abajo), cálidas y húmedas, que corresponden a Umasuyu.

La porción oriental formada por Umasuyu y Manqha Yunka estaba fundamentalmente poblada por qullas o pukinas, los pacíficos agricultores que habían construido el Imperio de Tiwanaku, y por urus, primitivos pescadores y recolectores del Lago. Aún hasta el siglo XVI, en Umasuyu (la costa oriental del lago) estaba la mayor concentración de pukina hablantes[3], cuyo territorio llevaba el nombre uma marka (país del agua) o Umasuyu, y el término para designar a los urus era uma jaqi (los hombres del agua).

Por el contrario, Urqusuyu y Alax Yunka, al oeste del eje acuático, estaban poblados principalmente por los aymaras, descendientes de los awka runa o guerreros de la cuarta edad de Waman Puma, que luego de la caída del Imperio de Tiwanaku



División Espacial y "Señoríos" Aymaras. Reconstrucción aproximada de T. Bouysse Cassagne, en base a la lista de mitayos de Capoche.

construyeron pukaras o ciudadelas fortificadas en las punas a más de 4.000 metros de altura, y desde allí dominaron todo el Altiplano, incluyendo a Umasuyu y a las tierras bajas adyacentes. Esta es la razón por la que Urqusuyu, asociado a los belicosos aymaras, es simbólicamente masculino y tiene más jerarquía que el Umasuyu femenino de los pacíficos pukinas y urus, que fueron dominados por aquéllos[4].

Los aymaras nunca alcanzaron la unidad política. Estaban divididos en distintos señoríos que luchaban entre sí. Casi todos estos señoríos participaban de Urqusuyu y Umasuyu y poseían territorios en Alax Yunka y Manqha Yunka, vale decir que tendían a controlar de todas las zonas ecológicas.

Los señoríos eran agrupaciones de comunidades (ayllu en quechua y jatha en aymara), las cuales estaban a su vez divididas en la parcialidad de "Arriba" (alaxsaya o aläsaya en aymara y anansaya en quechua), simbólicamente masculina y con mayor jerarquía, y la parcialidad de "Abajo" (manqhasaya o mäsaya en aymara y urinsaya en quechua), simbólicamente femenina. Según Capoche "se tornaban a dividir, así los urcus como los umas, en hanansayas y urinsayas, y esto era general en las naciones sujetas a su reino. Y los hanansayas, que quiere decir la parcialidad de arriba, tenían el primer grado de nobleza y acudían como gente militar a los llamamientos que hacía el Inca para la guerra; y los urinsayas, por quien se entiende la gente de abajo y el estado de la gente común [y] llana, y los que servían de llevar las vituallas y mantenimientos de la gente de guerra. Y hoy guardan entre ellos estas preeminencias y honras, y se tratan y conocen por estos nombres y apellidos"[5].

Matienzo precisa que: "Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los principales e indios de su parcialidad, y no se entremete a mandar a los de la otra, excepto que el curaca de la parcialidad de hanansaya es el principal de toda la provincia, y a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice él. Tiene el de hanansaya el mejor lugar de los asientos y en todo lo demás, que en esto guardan su orden. Los de la parcialidad de hanansaya se asientan a la mano derecha y de los de hurinsaya a la mano izquierda, en sus asientos bajos que llaman duos, cada uno por su orden: los de hurinsaya a la izquierda tras su cacique principal, los de hanansaya a la mano derecha, tras su curaca"[6]*.

* Diego Cabeza de Vaca anota que entre los aymaras de pacajes. "El cacique de hanansaya suele mandar a todos los ayllus e indios de dicho pueblo" (Cabeza de Vaca, Diego, 1965). En la Costa, el mar se llama Lurin y es más importante que Anan, que corresponde a la quebrada. (cf. Rostworowski 1983, p.184).

B. ANÁLISIS DEL SIMBOLISMO ESPACIAL

La historia de los aymaras es la historia de la conquista y domesticación del espacio que habitan. Durante siglos de poblar las tierras altas y frías han creado una cultura adaptada a ese medio, que les permite sobrevivir ventajosamente en él. Desde allí han librado guerras con otras etnias y han poblado los niveles ecológicos adyacentes, logrando así el acceso a una mayor diversidad de recursos. Con el tiempo, esta continua experiencia ha forjado el carácter, la cosmovisión, y en general, la identidad de este pueblo. Así, la doma de la puna y la guerra por su posesión han modelado la personalidad aymara, mientras que la ecología vertical ha configurado en gran medida su organización social, y el intercambio de productos entre puna y valle es probablemente el origen de las categorías de Alto, Centro y Bajo, que ordenan su concepción del mundo y su vida social. De ahí es que como escenario de la historia, como desafío de la naturaleza, como sustrato de la cultura material y como modelo conceptual, el espacio es la clave para comprender el fenómeno aymara.

A fin de descifrar esta clave, trataremos a continuación de interpretar el simbolismo asociado a los conceptos de urqu, uma, alax, manqha y taypi, que definen el espacio aymara. Analizaremos pues la semántica y los significados míticos o ceremoniales de tales conceptos. Para el efecto usaremos los testimonios de los cronistas y las definiciones de los diccionarios coloniales de Bertonio (1612) y Torres Rubio (1616), los cuales recogen la riqueza léxica del aymara precolombino.

1. Urqu - Uma[7]

a. Urqu

Urqu* significa "el sexo masculino en todos los animales brutos y pájaros", por ejemplo urqu puma es el león, urqu atawallpa es el gallo[8] y urqurara es una "manada grande o tracalada de animales machos"[9]**.

* En aymara las vocales o y u son formas alófonas de un mismo fonema, y por tanto se usan indistintamente, aunque por convención se ha elegido la u.

** En quechua tiene un significado similar: "urko adj. El macho animal". "Urcu-llama". Carnero de carga". "urko nom., el cerro. Urku urku, muchos cerros". "Urku. La frente". "urkupata: arriba de cerro". (Gonzáles de Holguín, p. 383).

La palabra para designar al sexo masculino en los humanos es "chacha", que denota además "de ánimo varonil" y "brioso, de pecho"*. Para resaltar la virilidad y la hombría del varón, al término chacha se le añade el vocablo urqu, de donde resulta "chacha urqu", que significa a la vez "hombre machucho" (juicioso)[10], "hombre ya hecho y maduro"[11] y "varón de madura edad, anciano prudente"[12]. Un sinónimo de chacha urqu es urquña: "varón fuerte, capitán de cuya valentía cuelgan otros, adalid en cualquier cosa"[13]. La expresión chacha urqu resume pues los atributos de virilidad, fuerza, valor, jerarquía superior, madurez, prudencia y sabiduría.

Por su parte, urquña –y sus sinónimos ch'amani y sinti– quieren decir asimismo "fuerza", "hombre fuerte", "capitán", "valeroso y valiente"[14]**. Una acepción de urqu que también connota esta idea de fortaleza es urquña chanka: "hilo de tres doblado muy fuerte"[15]. Por su lado, la expresión sinti kankaña significa "la fortaleza, valor, ánimo o esfuerzo"[16]; mientras que sintiptaña es "hacerse fuerte el que era flaco y también cobrar ánimo o esfuerzo"[17]. Análogamente, ch'amanichaña quiere decir "hacer hombre a alguno para que pueda valerse por su pico"[18].

La fortaleza, el ánimo, el esfuerzo y el valor son pues atributos de la hombría, que en la cultura aymara se demuestra tanto en el combate como en el trabajo. Es por ello que ch'amapura sasiña quiere decir "probar las fuerzas trabajando o riñendo"[19]. Ch'ama, significa fuerza a la vez que trabajo***, y ch'amatataña se traduce como "poner fuerza haciendo algo, darse prisa", mientras que ch'amanach kawi jamana denota "trabajar sin dejar un punto de la obra"[20].

Esa misma asociación entre virilidad, fuerza y trabajo se encuentra en la raíz urqu: urqutaña o urqusiña quiere decir "dar uno solo recado a todos los recados que le piden, [por ejemplo] Pedro solo da recado a los recados que le ofrecen"[21]****, lo cual, obviamente se refiere a la diligencia y capacidad de trabajo. Es análogo el significado de la palabra urqusaña, wasirusña: "costar trabajo, la persona a quien cuesta trabajo"*****, o bien "padecer por otros, como el hilacata por sus indios y cual-

---

* "Chacha; varón o marido. Varonil". "Chacha chuymani: de ánimo varonil". "Chachacati. Brioso, de pecho" (Bertonio 1956, II p. 68-69).

** "Fuerte: sinti, cchamani, morochi, urcoña" (Bertonio 1956, I p. 241). "Urcoña: varón fuerte, capitán") ibid. II p. 379). "Cchamani, sinti: hombre fuerte y cualquier otra cosa" (ibid. II p. 75). "Cchamani, sinti, attani: capitán"(ibid.) "Cchama: fuerza" (ibid). "Valeroso, valiente; sinti cchama" (ibid. I p. 464).

*** "Cchama: el trabajo". "Cchamatha, payllita: pagame por mi trabajo". "Cchama mankatha: vivir del trabajo ajeno, lícita o ilícitamente" (ibid. II p. 73).

**** "Pedro sapaqui aca marcana hocha orcotti" (ibid. II p. 239).

***** Por ejemplo, "esta chacra muchos azotes me cuesta, ganado la he con trabajo": "Aca yapa asoti mutussiña urcorastha (ibid. II p. 379).

quiera por su hacienda"[22], "librar o salvar a alguna persona con su trabajo, o padecer por conservarlo"[23], expresiones que demuestran la naturaleza altruista de este trabajo.

Tenemos pues que la fortaleza y el esfuerzo viriles de urqu se expresan sobre todo a través del trabajo solidario que va en beneficio de la colectividad. Justamente el habitante de Urqusuyu, llamado pampa jaqi, se describe como "dadivoso, liberal, pródigo, que no repara en dar; uno que da todo lo que le piden aunque no hagan más que significárselo"[24]. En el contexto andino, "dar lo que le piden" se refiere a las relaciones de reciprocidad y a la generosidad institucionalizada (véase el capítulo III).

Además de manifestarse en el trabajo solidario, la hombría de urqu se demuestra en la agresividad y en la combatividad, como se advierte en las expresiones urqutaña: "reñir a otro"[25] y urqu t'iñiri: "el que siempre está encontrado con otro (...) o es contrario de otro"[26]. Una distinción etnobotánica alude metafóricamente al carácter agresivo de urqu: la ortiga brava que produce escozor se conoce como urqu itapallu, en tanto que la ortiga blanda e inofensiva se llama wawa itapallu[27].

Estos atributos masculinos de urqu se hacen extensivos también a las mujeres: urqu jiwatini es "la mujer que siempre está encontrada con otros"[28], chachanku, "la mujer atrevida, libre, que más parece hombre en su hablar y proceder y que acomete ella al hombre"[29], waqu, ver chachanku, "mujer varonil que no hace caso del frío ni del trabajo"*[30].

Por último, nos resta examinar la "mejor presunción y mayor calidad" que según Capoche se atribuye a los urqusuyus. Esta primacía o superioridad jerárquica de urqu está implícitamente sugerida en las siguientes cuatro acepciones: urqu sukuya es "el hicho mayor de todos", urquña significa "la piedra de arriba con que se muele el maíz"[31] (la de abajo se llama tayka parara: tayka = mujer)[32]; urquña quiere decir asimismo "la soga de donde cuelgan otras soguillas para cazar vicuñas o venados, y el cordel de donde cuelgan otros, como el quipo de los contadores"[33], es decir, la soga principal y más resistente que sostiene a las demás (así como urquña es el primero y más importante entre los capitanes; aquél de cuya valentía dependen los otros, el adalid)[34]. Urquña connota por tanto lo que está arriba, lo principal, lo más importante, lo primero, lo mejor, lo más fuerte, lo más grande, y en general, lo superlativo; términos que aluden a la jerarquía superior de urqu, e implícitamente a la supremacía del pueblo aymara.

* Waqu, "la mujer varonil que no teme al trabajo ni al frío", recuerda a Mama Waqu, uno de los ocho hermanos Ayar, que era justamente una mujer "feroz, fortísima y diestra", que despedazó a los indios wallas (véase el mito Hermanos Ayar, 4° del anexo).

Para resumir, en la semántica de urqu se amalgaman la fortaleza viril, la diligente laboriosidad, la belicosidad esforzada y heroica, la solidaridad altruista, la madurez, prudencia y sabiduría; en suma, las virtudes del Héroe Civilizador. Como Urqusuyu representa a las altas punas a la orilla occidental del Titicaca, que tradicionalmente han sido el territorio aymara por excelencia, las cualidades asociadas a esta palabra corresponden a las virtudes que dichos aymaras se atribuyen a sí mismos y al territorio que habitan; afortunada autoimagen de un pueblo guerrero y conquistador, que imbuido de una clara conciencia hegemónica logró imponerse sobre sus vecinos.

Finalmente, urqu es "lo primero", "lo más importante", lo que tiene "mejor presunción" o "mayor calidad y prestigio"; es decir que urqu posee la jerarquía superior que los propios aymaras tenían dentro del Collao.

b. Uma

Un conjunto exactamente inverso de significados está asociado a uma, el opuesto complementario de urqu. Uma significa agua y conceptos afines: uma pawraya: "superficie del agua", uma larqa: "acequia", uma chucha: "tiempo de agua", umaña: "beber"[35].

Por ser el agua voluble y dócil, adopta la forma del recipiente que la contiene, necesariamente cóncavo. De ahí que uma aluda al contenido y al continente; al agua y a lo cóncavo, como los valles, el bajorelieve o los surcos: "uma uma: los valles y cualquiera bajos, aún los que hay en la plata relevada"; "uma saratha: caminar por entre los bajos o valles, o por entre los camellones de la tierra barbechada"[36].

Por asociación con las características del estado líquido, uma se refiere asimismo a todo lo fluido, inconsistente y blando: umachaña: "hacer que el barro o la mazamorra esté líquida" y juch'acha umachaña: "moler a alguno"[37], umaptaña: "derretirse el metal, la nieve & c." y "uma uma: cosa muy líquida".

Esta cualidad de lo blando e inconsistente se aplica a cualquier objeto: uma isi: "ropa delgada y blanda"[38]*, y por extensión se refiere también a los seres humanos: uma wawa o wila uma wawa: "niño tierno, delicado"[39] y uma qullmuri achachi: "viejo desdentado que masca saliva"[40]**. Si el niño tierno aún no posee los atributos viriles de la fortaleza, laboriosidad y valentía, el viejo desdentado ya los ha perdido.

* Opuesto a urquña ch'anka: hilo muy fuerte.

** En quechua unu es agua, y "unumullmac: anciano sin dientes". (Gonzales de Holguin, Diego 1901 p. 381).

Uma vendría pues a ser la negación de las virtudes varoniles de urqu. De ahí que Capoche atribuya a Umasuyu un carácter femenino "y no para tanto" (es decir no tan varonil ni esforzado como el de Urqusuyu). Por lo mismo, uma implica la ociosidad: umawäña: "ser causa de que uno se tarde o pierda tiempo, difiriéndole de hoy para mañana"[41].

También por oposición a la solidaridad y al heroísmo altruista de urqu, uma conlleva la agresividad instintiva y la crueldad; así, wila uma jaqi se define como "cruel, que por su fiereza gusta las riñas y de maltratar a otros"[42].

Por último, igualmente contrapuesto a la generosidad y gregarismo de urqu, está el "uma sü jaqi"* (hombre de Umasuyu), definido como qhiwra o yunka jaqi: "uno que no se hermana con nadie y que gusta de comer a solas, ni hablar con nadie. Escaso, mezquino"[43].

Uma designa así al agua y a los terrenos bajos y llanos (con camellones), ubicados al este del lago Titicaca, que estaban habitados originalmente por los urus y pukinas. Los significados que evoca uma son lo femenino, blando, dócil, débil, delicado, tierno, flojo, incapaz, cobarde, cruel, sanguinario, antisocial, mezquino; es decir los instintos primarios del hombre, que se les atribuía a los urus, considerados como los primitivos supervivientes de la primera humanidad.

Se observa pues que los aymaras establecen una correspondencia simbólica entre los atributos de las etnias y las cualidades que asignan al territorio que éstas habitan[44].

2. Alax - Manqha

La segunda modalidad que adopta la oposición Alto - Bajo es la dicotomía alax (arriba) - manqha (abajo), de carácter más abstracto y universal que urqu y uma, pues rebasa el ámbito de lo específicamente ecológico y se aplica a una gama mucho más amplia de fenómenos naturales, sociales, y aún sobrenaturales.

Ya hemos mencionado, por ejemplo, que el ayllu andino está dividido en dos parcialidades o sayas: la mitad de "Arriba" (alax saya, aläsaya o anansaya), y la de "Abajo" (manqha saya, mäsaya o urinsaya)**.

---

* "Indio de Laricaxa: itu haque, qheura, uma suu haque" (Bertonio 1956, I. P. 280).

** "Alasaa: una parcialidad de indios cuyo contrario es maasaa y suele haberlas en todos los pueblos"(Bertonio II, p 9).

También vimos que los yungas o tierras bajas templadas se dividían en alax yunka (que pertenece a Urqusuyu), hacia la costa, y manqha yunka (correspondiente a Umasuyu), hacia la selva. Nos hemos referido asimismo a las dimensiones o planos de la cosmovisión andina: el mundo de Arriba o Alaxpacha, definido como "el cielo, la morada de los santos"[45] y el mundo de Abajo o subsuelo, denominado "Manqha pacha, el infierno"[46].

a. Alax

La palabra alax* se traduce por "arriba, encima o sobre", en sus distintas acepciones: alaxpata es el "lugar de arriba"[47]; alaxrana, "la parte cercana a la cumbre"[48]; alaxata, "la coronilla, lo alto de la cumbre"[49]. El concepto de Arriba se asocia con el de "afuera", y se aplica tanto a realidades naturales como humanas. Así, "el exterior del hombre" se designa como alaxa jaqisa, mientras que su contrario, el interior de la persona, se llama manqhi jaqisa[50]**. Lo exterior es lógicamente lo manifiesto, visible, claro y abierto. De ahí que alax jaqi sea el "hombre claro, que nada finge, no doblado"[51].

Este "hombre sencillo, claro, llano" se denomina también qhana jaqi, phaxi y q'apa jaqi[52]. La primera de estas palabras, qhana, denota "luz"[53] e ideas afines: qhanachaña, "alumbrar, declarar"; qhanaruapsuña, "sacar a luz"; qhanawaña, "manifestarse"; qhana wa rapita, "aparecer", y qhanaña, "claramente". Su contrario es manqhita, "secretamente"[54]. Resulta obvio que lo externo recibe más luz y que esta claridad es enemiga de lo encubierto. Por eso se comprende que qhana jaqi (literalmente hombre luz), y su sinónimo phaxi, signifiquen "hombre claro, llano, que nada encubre, que procede sin doblez"[55] (su opuesto es manqhini jaqi, el "hombre interior y profundo")[56]. Phaxi (y sus sinónimos q'apa y quli) quieren decir además: "mostrarse llano, tratable, regocijado" (phaxitaña y q'apaptaña)[56b]; "allanarse en el trato el que no se hermanaba con nadie, hablar, reír, el que no solía" (phaxi tukuta)[57]; "alegrarse el que estaba triste" (q'apaptaña)[58]; "avivarse y regocijarse el que estaba mustio y triste" (quliptaña)[59], y por último, "vivo, diligente, regocijado" (quli jaqi y q'apa jaqi)[60], así

* El vocablo quechua anan (o hanan) tiene las mismas acepciones: "hanac o hanan, adv. Cosa alta, lo de arriba. Hanac pacha o hanan pacha, el cielo, región superior" (Gonzáles de Holguín, 1901 p. 107). Bertonio escribe indistintamente alakh o alaa, por ejemplo: "alaakhrana, vel alaarana, la parte cercana a la cumbre" (Bertonio 1956, II, p. 8); o bien "Arriba lugar: alaa, vel alakha..." (ibid. II, p. 75).

** "Exterior o interior del hombre puede decirse alakhanquiri, manqhebanquiri cancaña E c." (cf. ibid. I. p. 238)

como "diligente, que hace y acaba las cosas antes que otros suelen" (q'apa y uri)[61]. Puesto que quli jaqi es también el "indio yunga que está hacia Moquegua"[62], las mencionadas cualidades de viveza, alegría, sociabilidad, sinceridad y diligencia se atribuyen a los pobladores de Alax Yunka (las tierras bajas templadas costeñas, que corresponden a Urqusuyu).

Alax denota por tanto lo alto, derecho, externo, superficial, manifiesto, aparente, visible, abierto, claro y luminoso, y representa asimismo los atributos humanos correspondientes: la sinceridad, franqueza, sencillez, llaneza, sociabilidad, comunicación, alegría, viveza, diligencia, laboriosidad y belicosidad; cualidades superiores o "civilizadas", que constituyen la faz externa y manifiesta de la persona. Por otra parte, alax es lo masculino, principal, dominante, privilegiado, noble y guerrero. Todos estos significados en conjunto identifican a alax con el Alaxpacha y con los valores del Héroe Civilizador.

b. Manqha*

Lo contrario de alax es manqha, que significa "abajo"[63]. Por ejemplo manqhäxa es "abajo o la parte menos alta"[64], manqha pata es "el lugar de abajo"[65], manqhit'a, "la parte más baja de una pared"[66] y manqharana, kayurana son la "falda o raíz del cerro o de otras cosas"[67].

Otro significado de manqha es "dentro"[68], y manqhiru se traduce por "adentro"[69], de modo que manqhinkaña significa "estar adentro o abajo"[70] y el interior de una casa se llama uta manqhi[71]. Una acepción afín de manqha es la "profundidad o profundo del agua, la tierra y otras cosas", por ejemplo manqhi q'utayu o tuqa es una "cueva o profundidad para esconder"[72]**.

Obviamente, lo que está abajo queda adentro, está oculto a la vista, y por tanto se halla sumido en la oscuridad. De ahí que manqha también signifique lo escondido y oscuro: manqhita o manqhitaki es "secretamente, a escondidas"[73] y manqhitaki arusiña, y su sinónimo jamast'ä ch'amakastä, quieren decir "hablar bajo o despacio"[74] y también "hablar dobladamente, no con llaneza, dando a entender una cosa y sintiendo y queriendo otra, y hablar por parábolas y enigmas"[75]. Lo contrario es qhana arusiña: "hablar claramente", literalmente, hablar con luz. Es por ello que una segunda acepción

* Bertonio escribe indistintamente manqha, manca, mancca, mancco o manque.

** Un sinónimo de manqha es tuqa, que significa "un hoyo debaxo de la tierra". Al "ladrón que tiene un escondrijo para sus hurtos" se le llama tuqani lunthata (Bertonio 1956 II, p. 357).

de jamast'ä o ch'amakast'ä es "quitar la luz o la vista poniéndose delante", pues el vocablo ch'amaka significa "oscuro u oscuridad"[76]*.

En la raíz manqha se identifican pues los conceptos de "abajo", "bajo", "adentro", "interior", "profundo", "oculto, "escondido", "secreto" y "oscuro". Estas asociaciones simbólicas se confirman y se hacen más evidentes al aplicar la noción de manqha a la realidad humana. Así, tenemos que al "interior del hombre" se le llama manqhi jaqisa (su contrario, el exterior, es alaxa jaqisa)[77], y manqhi chuyma es "lo interior del corazón o pensamiento"[78], pues chuyma es "el corazón y todo lo perteneciente al estado interno del ánimo, memoria, juicio, entendimiento, sentimiento, sabiduría"[79]. Este aspecto interno o "envés" del ser humano también se denomina manqhi, por oposición a la faz o cara externa, llamada ajanu (rostro)**.

El individuo volcado hacia el interior de su personalidad recibe el apelativo de manqhini jaqi: "hombre profundo, intrínseco, que no se declara con nadie y que todo lo juzga como amuli jaqi"[80] (amuli es "callado, malicioso")[81]. Manqhini jaqi significa además "taimado, doblado, disimulado"[82] y "hombre de dos caras, fingidor, doblado" (también llamado pä chuyma jaqi, que se opone a qhana jaqi, el hombre claro)[83]. Este manqhini jaqi, oscuro, doble, taimado y reservado, corresponde al poblador de manqha yunka (las tierras bajas semitropicales de Umasuyu). Efectivamente, el yunka jaqi (hombre de yunka), se define como "uno que no se hermana con nadie y que gusta de comer a solas, ni hablar con nadie, escaso, mezquino"[84], "miserable, apretado, avaro" (yunka, t'aqi, mich'a)[85].

Este "hombre salvaje, que no sabe tratar con nadie, rústico, como los que hay en los yungas", se llama asimismo yunka musitati, antitati, puruma jaqi, pampa jaqi o uri jaqi. Dicho conjunto de sinónimos describe al "bárbaro"[86] u "hombre por sujetar, que no tiene ley ni rey (...), que no reconoce superior o que vive a su voluntad"[87],

---

* "Ahano: la haz [faz] de todas las cosas)(manque vel hiccani: el envés" (Bertonio II, 1956, p. 7).

** En quechua existen significados similares: "Purum. adj. Solitario, inculto, salvaje, desierto".
"Purum runa. Bárbaro, salvaje, sin ley ni rey.
Purum sonco. Indómito, no sujeto ni adoctrinado.
Purum auka. Los enemigos no conquistados.
Purum chakra. Tierra yerma, desierto sin cultivar.
Purum sonqoyoc. El que no quiere saber nada de su salvación.
Purum yachini. Verb Destruir pueblos, arruinados, desamparalos.
Purum yachiska. Adj. Arruinado, desierto, reducido a yermo.
Purum pacha. Nom. Objetos de barro que se encuentran en los sepulcros de los gentiles; bolas de piedra que se hallan dentro de la capa de tierra llamada cancahua. Tiempos inmemoriales". (Gonzáles de Holguín, 1901 Vocabulario Quechua, p. 281).

"quebrantando el mandamiento de otros"; "uno que vive poco más o menos sin consejo ni prudencia" y que "habla sin tino, sin mirar lo que se dice" (pampa jaqi)[88]. También se lo caracteriza como "indómito", "atronado, inconsiderado, furioso, airado", "cruel" (uri jaqi)[89], que "no acude a las obligaciones de su pueblo" (puruma qamawisa jaqi)[90].

Estamos ante la personificación de la barbarie presocial: un hombre salvaje y rústico, dominado por sus impulsos primarios antisociales (es furioso, airado, desconsiderado y cruel); un ser arisco que vive "sin ley ni rey", al margen de la sociedad, de sus normas e instituciones, y que se encuentra aislado del trato de sus semejantes, pues "no habla con nadie", "come a solas" sin compartir nada, no cumple con sus obligaciones comunitarias, y es egoísta y mezquino. El hombre de manqha es pues diametralmente opuesto al sujeto altruista, magnánimo, cortés, comunicativo, responsable, trabajador y disciplinado que describen los conceptos de alax y urqu.

Manqha, puruma y sus sinónimos representan por tanto lo primitivo, salvaje, inculto, y en general, todo lo silvestre y no domesticado. De ahí que puruma uraqi sea "la tierra que ha mucho que ha sido labrada", y puruma qarwa es "el carnero que aún no ha sido cargado"[91], vale decir, un animal "indómito, bravo, chúcaro" (uri)[92].

Tanto la naturaleza indómita y no domesticada, como la humanidad bárbara y presocial, están representadas en la cosmovisión andina por la mítica Edad de las Tinieblas (asociada al Genio Maligno y al Manqhapacha). Dicha Edad de las Tinieblas se denomina en aymara puruma o ch'amakpacha (literalmente, tiempo de la oscuridad). Bertonio la describe como el "tiempo antiquísimo cuando no había sol según la imaginación de los indios, ni muchas de las cosas que hay ahora"[93].

En resumen, el concepto de manqha engloba lo bajo, izquierdo, interno, profundo, cerrado, oculto, encubierto, secreto, oscuro, primitivo, bárbaro e inculto. En el plano humano, manqha es el interior del hombre: el envés o la cara de adentro que permanece encubierta, disimulada y escondida; el aspecto primitivo y salvaje constituido por los impulsos antisociales, agresivos y egoístas. Esta dimensión interna y negativa está personificada por los pobladores del Antisuyu y de los yungas tropicales (anti jaqi o yunka jaqi), a los que se considera sobrevivientes de la Edad de las Tinieblas, al igual que los urus.

Manqha alude además a "lo femenino y no para tanto"; la gente común y llana que servía para llevar vituallas pero no para combatir; aquellos que obedecían y ocupaban un lugar de menor privilegio.

Evidentemente, este carácter subordinado, antioficial, arcaico y primitivo de

manqha se hace extensivo a la parcialidad de abajo del ayllu andino (Mäsaya o Urinsaya). Ramos Gavilán relata por ejemplo que en el pueblo de Carabuco, a orillas del lago Titicaca, "trabóse pues, entre los indios una grande pendencia, hasta venir a las manos, y entre otras palabras de injuria que los de una parcialidad decían a los de la otra, los Urinsayas, que son los Indios Naturales de la Provincia, decían por baldón a los Anansayas, que eran forasteros y advenedizos, gente sin tierra ni propia patria, mantenidos por piedad en la suya. Los Anansayas respondieron que ellos habían venido enviados por el Inca a aquella región porque conociéndolos [a los Urinsayas] por malos, y poco fieles a su señor natural, gustaba estuviesen sujetos, dándoles a entender que eran mal inclinados idólatras y hechiceros, y que sus antepasados habían apedreado a un Santo"[94].

Los Urinsayas (o Mäsayas) son pues los "naturales", es decir los pobladores primitivos de la región. Se los acusa de "rebeldes, mal inclinados, idólatras y hechiceros", identificándolos con la primera humanidad salvaje que apedreó a Tunupa. Por el contrario, los Anansayas (o Aläsayas) son los forasteros que llegaron después para dominar, y se los percibe como leales al Inca. Zuidema confirma que en el Cuzco los Urinsayas eran los pobladores originales y que los Anansayas vinieron después y se impusieron[95]. De este modo se puede tipificar a urin o manqha como lo arcaico, antiguo o primitivo, y a anan o alax como lo nuevo, reciente o moderno.

3. Centro o Taypi[96]

Entre los opuestos Alto y Bajo del espacio aymara se interpone un tercer elemento mediador, que corresponde al centro, y puede recibir el nombre de Akapacha, pampa, qurpa o taypi, según el modelo de que se trate. Así, el Akapacha (este mundo) media entre el Alaxpacha y el Manqhapacha, como lo vimos en el anterior capítulo. Entre las parcialidades de Aläsaya y Mäsaya se ubica la "pampa", definida por Torres Rubio como la "plaza"[97]. Ambas mitades están separadas además por la qurpa* o tinku**, que es "el límite, mojón o raya para la división de las tierras"[98]. Pampa y

* De ahí que se llame qurpa uta al "mesón u hospital", el lugar neutral donde se alojan los forasteros, vale decir los miembros de otras parcialidades o ayllus. Qurpa designa asimismo al huésped. (cf. Bertonio 1956 II, p. 51).

** "Tincu qquempi sayhuani; verb. Amojonar en su raya o límite" (Gonzáles de Holguín, Vocabulario Quechua, p. 162).

qurpa son a la vez el límite que separa a las dos parcialidades y el terreno común donde ambas realizan sus ceremonias conjuntas, sus combates rituales y sus intercambios de todo tipo.

Por último, hemos mencionado que el taypi se interpone entre Urqusuyu y Umasuyu. En general, taypi significa "en medio"[99]* o "cosa que está en medio". Por ejemplo, taypi lukana es el "dedo del medio", taypi wawa, "el hijo del medio cuando son tres", taypirana es "el lugar del medio o lo que está en medio de alguna llanada o cerro o pueblo", taypi o chika uru es "el medio día" y taypi cataa significa "estar en medio"[100]

En la oposición geográfica Urqusuyu - Umasuyu, vimos que taypi corresponde a la hoya lacustre, que por estar "en medio" de ambas zonas las delimita y conjuncio-na, asegurando la unidad y el equilibrio del sistema espacial aymara.

Manku Qhapaq, Tunupa y Wiraqucha surgen del lago Titicaca y se desplazan por el eje central rectilíneo que une al Cuzco con Tiwanaku**. Los dos últimos continúan además hacia el sur por el río Desaguadero, hasta el lago Poopó. Esto significa que los todos los acontecimientos míticos cruciales -el enfrentamiento del Héroe Civilizador con el Genio Maligno, la destrucción de la primera humanidad y la posterior creación de la segunda humanidad y de su cultura- se producen a lo largo de este eje central o taypi, que es el escenario privilegiado de la lucha entre las fuerzas contradictorias del Alaxpacha y el Manqhapacha, y de su mutua integración creadora.

El lago Titicaca tiene una importancia simbólica muy grande en la cosmovisión andina, pues los mitos coinciden en que la creación de los astros, del mundo y de la humanidad tuvo lugar allí, ya sea en la isla del Sol (isla de Titiqaqa), que está en su centro, o en Tiwanaku, que se encuentra muy cerca de sus orillas: "cuentan estos indios que sus antiguos lo afirmaron por cierto, que carecieron de lumbre muchos días, y que estando todos puestos en tinieblas y oscuridad salió desta isla del Titicaca el sol muy resplandeciente, por lo cual la tuvieron por cosa sagrada"[101]. "Otro desvarío

---

* El término equivalente quechua es chawpi: "chaupi yunca. ad. Tierra caliente, templada. Chaupimitta, cosa mediana, ni grande ni chica (...)medianamente. Chaupinchani. verb. poner en medio. Chaupimittahuyñac, adj. Hombre hecho, de mediana edad. Chaupini, dividir en dos partes. Chaupiñchaska, cosa que está en medio de otra" (Gonzáles de Holguín 1901, p. 73).

** Wiraqucha, los hermanos Ayar y Manku Qhapaq -los héroes civilizadores- surgieron del lago y llegaron al Cuzco; Morúa dice: "También cuentan algunos de estos indios antiguos, que de la gran laguna Titicaca, que está en la provincia del Collao, vinieron hasta el sobredicho asiento o cueva de Pacaritambo unos indios e indias, todos hermanos llamados Cusco Huana y Huana Cauri, muy gentiles hombres y valerosos y en gran manera belicosos (...) uno de los cuales fue este gran Mago Capac" (110).

es que cuando el criador del mundo, llamado de dos maneras conviene a saber Ticciviracocha y Pachayachachic, formó todas las cosas en Tiaguanaco, donde fingen que residía, mandó el sol, luna y estrellas irse a la isla de Titicaca que está en la laguna deste nombre y desde allí se subiesen al cielo"[102]*. Cobo sotiene que "el nombre que tuvo Tiaguanacu antes que fuese señoreado por los incas era Taypicala, tomado de la lengua aymará, que es la materna de sus naturales, y quiere decir 'piedra de en medio'; porque tenían por opinión los indios del Collao que este pueblo estaba en medio del mundo, y que dél salieron después del Diluvio los que lo tornaron a poblar"[103].

El taypi es pues el centro del universo y la fuente (paqarina) donde se originan los astros, la vida y la civilización. Como dicen los indios contemporáneos, "el lago Titicaca es el sexo de nuestra Mamapacha"** (Madre Tierra)[104]. Por este sexo simbólico, la madre universal da a luz al Héroe Civilizador y pare a todos los seres vivos, y es allí mismo donde el principio ordenador y civilizador fecunda a la naturaleza salvaje para crear la cultura, en una síntesis generadora que conjunciona a lo Alto y lo Bajo. No en vano el Héroe Civilizador, que simboliza esta conjunción, nace en el lago Titicaca e inicia allí su travesía culturizadora.

Además del Héroe Civilizador, todos los seres vivientes tienen su origen y su fin en la Madre Lago (Mama Quta): según Cieza, los indios canchis, aymaras que viven al norte del lago Titicaca, "cuentan que tuvieron en los tiempos pasados por cosa cierta que las ánimas que salían de los cuerpos iban a un gran lago donde su vana creencia les hacía entender haber sido su principio, y que allí entraban los cuerpos de los que nacían"[105]. Es seguramente inspirados en esta creencia que los pobladores de Waruchiri, una etnia lingüísticamente emparentada con los aymaras, durante uno de sus ritos exclamaban: "han de volver a Omapacha [el lugar del agua], que es quien lo creó, y al decirlo nombraban las cosas, y hablaban una especie de lenguaje distinto, torciendo la boca pronunciaban esas palabras"[106].

Como centro, origen y fin del Universo, el lago Titicaca era el lugar más sagrado de los Andes. Los aymaras construyeron en la isla del Sol un templo suntuoso que

---

* "Los moradores del Collao están divididos en dos pareceres. Los unos afirman haber sido hecha la creación en Tiaguanaco, y los otros en la isla del Titicaca" (Cobo 1964, p. 150).

** Es significativo que en Copacabana, a orillas del Lago, había antiguamente un santuario consagrado a la Pacha Mama. "Entre otras cosas notables que se hallaron en Copacabana, fue un solar dedicado a la misma Madre Tierra que así (...) los indios de Copacabana (...) reverenciaban a la Tierra, y antes de labrarla ofrecían sus sacrificios, pidiendo que acudiese como buena madre, con el sustento necesario a sus hijos, el nombre con que la llamaban era Pachamama, que significa tanto como Madre Tierra". (Ramos Gavilán, 1976, p. 94).

de los Andes. Los aymaras construyeron en la isla del Sol un templo suntuoso que "tenía muy grande antigüedad y siempre fue venerado por las gentes del Collao, antes que fueran sujetadas por los reyes Incas"[107].

Cerca de allí veneraban a los ídolos de Copacabana, Titicana y Copacati*, y Ramos Gavilán cuenta que en 1619 se halló en el cerro Tucumu, frente a la isla del Sol, un ídolo de piedra de tres varas y media de alto, que tenía esculpidos dos rostros, uno de mujer y el otro de hombre[108]. El primero miraba al poniente y el segundo, que estaba a sus espaldas, al levante, "las cuales figuras tienen unas culebras gruesas que suben del pie a la cabeza, a la mano derecha e izquierda, y asimismo tienen otras figuras como de sapos"[109]. Esta wak'a simboliza sin duda la síntesis entre los opuestos, pues conjunciona lo masculino y lo femenino, el día o la luz (naciente) y la noche u oscuridad (poniente), la derecha y la izquierda, lo Alto y lo Bajo.

El vínculo mítico entre el lago Titicaca o Tiawanaku (que tradicionalmente han conformado el taypi aymara), y el Cuzco o centro universal de los incas (el chawpi) se explica en parte porque los incas eran probablemente originarios de la zona lacustre en el Qullasuyu**. Para Agustín de Zárate "de la parte del Collao vino una gente belicosa que llamamos ingas (...) y al principal de ellos llamaron Zapalla Inca, que es sólo señor". Según Waman Puma "dicen que ellos (los hermanos Ayar) vinieron de la laguna Titicaca y Tiahuanaco y que entraron en Tampu Toco y de allí salieron ocho hermanos". Por otro lado, Cobo señala que los edificios del Cuzco estaban construidos sobre el modelo de Tiawanaku***, similitud estilística confirmada por los trabajos de Hyslop[111]. Todo esto sugiere que los incas migraron del Qullasuyu hacia el Cuzco. Una evidencia adicional la dan los trabajos glotocronológicos de Torero,

---

* "En esta provincia del Collasuyo se ha visto haber la mayor cantidad de huacas, en especial en las islas desta ancha y larga laguna (...), aunque era Titicaña la más principal a quien acudían de todo el reino que se incluye de los cuatro suyos (...), pues era pueblo donde tenía su guarda Copacabana lugar de mayor idolatría que hubo en todo el Perú, donde asistían poblados por los indios cañares, chachapoyas, así de toda la gente, naciones y parcialidades (...) (Morúa 1922, p. 155). (También cf. Ramos Gavilán 1976, p. 43).

** "(...) eran del linaje del Inga, el cual andaba tresquilado y con grandes zarcillos de oro ingeridos en las orejas, y por esto le llamaban orejones a sus descendientes; los cuales quieren decir que procedieron de la gran laguna de Titicaca, que es en el Collao, 40 leguas desta dicha ciudad del Cuzco (...)" (Morúa 1922, p. 206).

*** "Llegó Pachacutic a ver los soberbios edificios de Tiahuanaco, de cuya fábrica de piedra labrada quedó muy admirado por no haber visto jamás tal modo de edificios, y mandó a los suyos que advirtiesen y notasen bien aquella manera de edificar, porque querían que las obras que se labrasen en el Cuzco fuesen de aquel género de labor" (Cobo 1964, p. 82).

aymara (jaqi aru) y que el idioma secreto de los incas y el idioma de los kallawayas tendrían un origen común en el pukina, la lengua de Tiwanaku. Refuerza esta conexión el hecho de que para Waman Puma, los kallawayas tenían el privilegio de portar las andas reales porque eran "los hermanos flojos de los Incas"[112].

Cuando los incas conquistaron el Qullasuyu, tomaron posesión simbólica del taypi aymara e hicieron de la región del Titicaca un gran centro ceremonial, según Cobo, "el tercero en reputación y autoridad en todo el Imperio"[113]. En la isla del Sol edificaron un templo consagrado al culto solar, aún más suntuoso que el original que allí había. Lo atendía un gran número de sacerdotes y mamakuna. En la vecina isla de la Luna construyeron un monasterio de aqllakuna o vírgenes escogidas, y en Copacabana levantaron un templo dedicado al Sol y al Rayo. "Trasplantó aquí [a Copacabana] el Inca (sacándolos de su natural) a los Anacuscos, Hurincuscos, Ingas, Chinchasuyos, Quitos, Pastos, Chachapoyas, Cañares, Cayambis, Latas, Cajamarcas, Guamachucos, Guaylas, Yauyos, Ancaras, Quichuas, Mayos, Guancas, Andesuyos, Condesuyos, Chancas, Aymaras, Ianaguaras, Chumbivilcas, Pabrechilques, Cillaguas, Hubinas, Canches, Canas, Quivarguaros, Lupacas, Capancos, Pucopucos, Pacajes, Yungas, Carangas, Quillacas, Chichas, Soras, Copayapos, Colliyungas, Guanacos y Huruquillas. De estas cuarenta y dos naciones, puso de cada una tantos Indios casados, con orden que si por discurso de tiempo faltase alguna, la trajesen de su natural"[114]. De esta manera, justamente allí donde Wiraqucha había creado la diversidad de etnias que puebla el mundo, los incas emplazaron una muestra de cuarenta y dos naciones provenientes de los cuatro rincones del Tawantinsuyu (que incluía a los nobles cuzqueños), la cual representaba la diversidad humana de todo el Imperio.

El taypi es pues el microcosmos que resume la totalidad del universo, el centro que integra y equilibra a los opuestos, el núcleo donde los contrarios se unifican en una conjunción creadora y armónica, que es origen y fin último de la realidad andina.

C. SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DEL SIMBOLISMO ESPACIAL

Quizá por carecer de escritura, los pueblos andinos fueron inscribiendo sus significados más importantes en el territorio que habitan, haciendo del espacio geográfico un verdadero texto esotérico, cuyos significados ocultos se van entrelazando

entre sí hasta formar un campo de asociaciones simbólicas, que se agrupan en torno de nociones clave, como urqu, alax, uma, manqha y taypi.

Dichas asociaciones semánticas o semióticas pueden considerarse una suerte de asociaciones libres colectivas, en el sentido psicoanalítico de la expresión. De la misma forma que en la psicología individual las asociaciones libres recurrentes y consistentes son indicios de la existencia de un complejo personal, en el caso de la semiótica del espacio andino, las constelaciones de significados igualmente recurrentes y consistentes, vinculadas a un símbolo nuclear que las atrae, vendrían a ser las manifestaciones de un complejo colectivo.

Dado que estos complejos están originados en las experiencias compartidas por una colectividad, se trata en realidad de arquetipos o centros de significación cargados de energía, los cuales conforman sistemas dinámicos capaces de lograr una relativa independencia dentro de la personalidad[115]*.

La existencia de tales núcleos de significación salta a al vista: tanto por su simbolismo como por su posición estructural, alax corresponde exactamente a urqu, manqha a uma, y taypi a pampa. Esta serie de correspondencias no se detiene aquí, pues si se compara la estructura y el simbolismo del espacio aymara con los de la mitología andina se tiene que:

- Urqu y alax (Arriba) equivalen al Alaxpacha (Dios Creador y Héroe Civilizador).
- Uma y manqha (Abajo) equivalen al Manqhapacha (Genio Maligno).
- Taypi y pampa o qurpa (Centro) equivalen al Akapacha (Mujer Madre).

Las correspondencias estructurales y simbólicas observadas entre la semántica del espacio y los mitos andinos se equiparan a la analogía temática entre asociaciones libres y sueños, verificada por la psicología analítica, y confirman la validez de los arquetipos o complejos colectivos postulados. El tiempo mítico y el espacio andino conforman pues un solo sistema simbólico, cuya estructura y dinámica trataremos de explicar en el siguiente capítulo, a partir de un tercer modelo simbólico andino: el ser humano, ya sea en su bilateralidad corporal, su polaridad sexual o su dialéctica familiar y social.

---

* Los arquetipos son pues complejos universales comunes a todo el género humano, desprovistos por tanto de cualquier connotación patológica. A mí no me gustan los arquetipos: prefiero las arquetipas.

Capítulo III
Lógica andina de oposición complementaria

En un pasaje del mito de Manku Qhapaq y Mama Uqllu, recopilado por Garcilaso de la Vega el Inca, se relata cómo estos dos héroes fundaron el Cuzco y convocaron a los pobladores del lugar para organizarlos en dos mitades: "De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que como sabes quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco que es Cozco el bajo. Los que atrajo el Rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la Reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombre alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el Rey, y a los otros la Reina; y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos, hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro Imperio, que los dividieron por barrios o linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es el linaje alto y bajo; Hanan suyu y Hurin suyu, que es el distrito alto y el bajo"[1].

Por la pluma de Garcilaso sus antepasados incaicos enuncian así el principio ordenador básico del mundo andino: la totalidad se divide en dos mitades opuestas

pero complementarias; una alta (Aanan), que corresponde al Inca y se asocia a lo masculino, al brazo derecho y al hermano mayor, y la otra baja (Urin), que pertenece a la Quya (esposa del Inca) y está relacionada con lo femenino, el brazo izquierdo y el hermano menor. Aunque ambas mitades son equivalentes y formalmente iguales en sus derechos y privilegios, la mitad superior tiene mayor jerarquía por su homología con lo masculino, la diestra y el primogénito.

Así, el modelo espacial Alto - Bajo se equipara explícitamente a otros modelos metafóricos inspirados en el ser humano, considerado en sí mismo o en sus relaciones con los demás: el de la oposición sexual hombre - mujer, simbolizada por la pareja mítica de Manku Qhapaq y Mama Uqllu, el de la bilateralidad corporal derecha - izquierda, y el de la familia andina, constituida por la dicotomía primogénito - hermano segundo.

En lo que sigue trataremos de reconstruir los modelos lógicos prehispánicos de la pareja, la familia y el cuerpo humanos, a partir de los testimonios coloniales y de sus supervivencias modernas, documentadas por los etnógrafos contemporáneos.

A. DESCRIPCIÓN DEL PARADIGMA

1. Los tres modelos básicos

a. Hombre- mujer

La pareja humana es en los Andes "el microcosmos de la sociedad y el mundo"[2], pues como decía con gran convencimiento un campesino del norte de Potosí: "todo es hombre y mujer" (*tukuy ima qhariwarmi*)[3].

Efectivamente, aymaras y quechuas perciben a la naturaleza y a la cultura en términos de opuestos simbólicamente sexuados. Por ejemplo los cerros y la puna se consideran masculinos, en tanto que la tierra, las pampas y los valles son femeninos. También en el plano mítico, el Sol, el Pacha Tata, los espíritus de ciertos cerros y el Supaya son machos, mientras que la Luna, la Pacha Mama, los espíritus de otros cerros y la China Supaya son hembras[4]. Entre los productos andinos, la papa es warmi (mujer) y el maíz chacha (hombre)[5]. Análogamente, dentro de la música nativa

hay ciertos instrumentos masculinos y otros femeninos[6], e incluso los colores y los números están clasificados según este principio[7].

La oposición sexual se hace extensiva al espacio andino, pues como ya tenemos dicho, el territorio aymara estaba dividido en las mitades de Urqusuyu y Umasuyu, una simbólicamente hombre y la otra mujer. Asimismo, dos de los cuatro suyus o distritos en que estaba dividido el Imperio Incaico eran de carácter masculino (Anansuyu), y los otros dos eran femeninos (Urinsuyu). Por último, dentro de cada ayllu, la parcialidad de arriba (aläsaya o hanansaya) es considerada masculina, y la parcialidad de abajo (mäsaya o hurinsaya) es vista como femenina.

De esta manera, el mundo social y natural andino se concibe como una ampliación a mayor escala del modelo provisto por la pareja humana, verdadera metáfora del Cosmos.

Entre hombre y mujer se establece una dialéctica de oposición complementaria: por una parte ambos cooperan entre sí y conforman la unidad social, económica, política y ritual básica de la organización andina*. Por otro lado, aunque se trata de una unidad bien definida, la pareja humana está constituida por dos individuos distintos y diametralmente opuestos en su polaridad sexual y en sus atributos; dos contrarios potencialmente antagónicos, que sin embargo se complementan precisamente en virtud de su oposición recíprocamente inversa: cada uno de ellos posee exactamente lo que le hace falta al otro, y la combinación de ambos restituye el todo.

La oposición dual es por tanto un requisito para la reciprocidad complementaria en que se funda la unidad familiar. Este carácter contradictorio de la pareja está simbolizado en la ceremonia de bodas aymara, que dramatiza la oposición conflictiva y la competencia del novio con la novia y entre sus respectivas familias; pero el ritual insiste también en que cada cónyuge es indispensable para el otro[8], hecho que a lo largo de la vida matrimonial se simboliza en que la mujer teje las prendas para el hombre y viceversa[9].

Dualidad de opuestos antagónicos a la vez que unidad de complementarios, la pareja humana es fundamentalmente contradictoria. ¿Cómo unir la dualidad y complementar los opuestos? La misma naturaleza bipolar de la pareja sugiere la respuesta obvia: la cópula, momentánea comunión en que macho y hembra disuelven sus límites individuales, armonizan sus antagonismos y conjuncionan sus disparidades,

* En las comunidades aymaras, los cargos tradicionales de autoridad se confieren a la familia antes que al individuo. Por eso, si muere el hombre que los está desempeñando, su mujer o su hijo asumen el cargo en representación de la familia, hasta concluir el periodo asignado.

para fusionarse en una estrecha unidad contradictoria. Nunca el hombre es tan plenamente masculino ni la mujer tan femenina como en este momento culminante de completa unidad: justamente cuando la contradicción entre los sexos se exacerba al máximo es cuando se alcanza su paradójica fusión.

b. Hermanos primogénito y segundo

Los hermanos mayor y menor cooperan en todos los trabajos, aunque son rivales porque compiten por los mismos recursos familiares[10].

Obviamente el primogénito tiene más jerarquía que el segundo: jila significa hermano mayor y también estar primero o adelantarse, y sullka quiere decir hermano menor, a la vez que "inferior respecto de otra cosa o persona"[11]. La solución a esta oposición jerárquica se explicará más adelante en la sección "asimetría en triángulo".

Este modelo se aplica a las subdivisiones de los ayllus aymaras, que generalmente reciben los nombres de qullana (el primero o mayor, sinónimo de jila) y de sullkata (menor)[12]. Además, como lo veremos después, entre los laymis del norte de Potosí el valle es jila y la puna sullka.

c. Derecha - izquierda

Las dos mitades del cuerpo se oponen a la vez que se complementan: en la marcha, mientras el pie derecho avanza, el izquierdo sostiene el peso del cuerpo, y viceversa; y en el trabajo, mientras las mano izquierda agarra el cincel, la derecha maneja el martillo.

Reflejando este modelo de la simetría corporal, muchas comunidades aymaras denominan kupi (derecha) a una de mitades del ayllu y ch'iqa (izquierda) a la otra.

2. Aplicación de los modelos

Inspirada en la dualidad sexual, corporal o familiar, la lógica de oposición complementaria es el modelo formal que ordena la realidad andina en todos sus aspectos.

Por ejemplo en las comunidades indígenas, las dos parcialidades, alta masculina y

baja femenina, forman un solo ayllu y se alían entre sí para enfrentar a los otros ayllus; sin embargo hay una regla que prohibe el matrimonio entre miembros de mitades distintas, y existe otra norma implícita que postula una hostilidad institucionalizada entre ambas mitades. La oposición dual está pues culturalmente reforzada, y como en el caso de la pareja humana, surge el problema de conciliar la división entre los dos opuestos con la unidad del todo en su conjunto. De nuevo la contradicción se resuelve con un acto sexual, esta vez simbólico: el tinku, -un combate ritual que enfrenta periódicamente a la mitad masculina del ayllu con la femenina- hace las veces de cópula unificadora[13].

Veamos ahora la oposición entre la puna y el valle. Como principio general, todos los ayllus poseen tierras en ambas zonas, siguiendo la estrategia de "control vertical de un máximo de pisos ecológicos", descubierta por J. Murra y R. Condarco. Dicha estrategia consiste en que cada ayllu andino propende hacia la autarquía económica, y en consecuencia trata de asegurar su acceso a recursos provenientes del mayor número posible de niveles dentro de la variada ecología andina[14]. Por ejemplo, las comunidades se aprovisionan de tubérculos en sus tierras de la puna, y de maíz en las del valle. Entre puna y valle existe por tanto una oposición complementaria, pues cada una de estas zonas produce los recursos que la otra requiere.

Entre los campesinos de una misma parcialidad, los que viven en el valle intercambian recíprocamente sus productos con los que viven en la puna. Esto nos remite al tema de la reciprocidad andina, un intercambio de bienes y servicios distinto del simple trueque. Se trata más bien de una forma institucionalizada de cooperación recíproca, que se efectúa según un complejo sistema de dones y contradones, el cual conlleva la mutua obligación moral de retribuir equitativamente lo recibido.

En la relación de reciprocidad, cada una de las dos personas o entidades opuestas involucradas carece de algo que la otra puede ofrecerle, a la vez que posee lo que la otra necesita. Este es un caso particular de oposición dual complementaria.

Se podría decir que la reciprocidad es la base de la organización social y de las relaciones de producción andinas. De hecho, el sistema productivo descansa sobre una trama de relaciones de cooperación recíproca que se establece entre distintas unidades familiares (que son también unidades productivas), vinculadas por parentesco consanguíneo o ritual. En el ayni, por ejemplo, se presta un servicio (trabajo agrícola, ayuda para construir una casa, etc.) o se facilita un bien (regalo de bodas, papas, dinero, etc.) a cambio de recibir lo mismo en oportunidad futura[15]*. La mink'a es

* "Aynisitha: trabajar por uno para que después trabaje por él".

similar al ayni, con la diferencia de que no se retribuye con el mismo tipo de servicio[16]**. Aparte de las mencionadas, existe una multiplicidad de formas de reciprocidad intracomunitaria, en las que lo dado tiende a corresponder con lo recibido.

El mismo esquema se extiende a las relaciones entre el individuo y el ayllu: "cada comunero sirve a su comunidad, y en reciprocidad, el ente político de la comuna le otorga los derechos y privilegios de ser comunero"[17]. En primer lugar, la comunidad garantiza al comunero la posesión, usufructo y derechos de tenencia de las tierras y otros recursos, como pastos y agua. En segundo término, la comunidad regula las actividades agrícolas de los comuneros, redistribuye las tierras, resuelve los conflictos y celebra rituales que según las creencias aseguran la buena cosecha. Todos los comuneros reciben por igual estos beneficios, pero deben retribuirlos sirviendo a la comunidad. Cada comunero tiene la obligación de cumplir con los trabajos colectivos del ayllu, de participar en la defensa de las tierras comunales, y en la actualidad, de servir como autoridad en la jerarquía socioreligiosa de cargos[18]. Estos servicios se realizan rotativamente, por turnos o mit'as. En general, "cuando un grupo de entidades equivalentes [comuneros] se alternan secuencialmente para prestar unos servicios de la misma naturaleza a alguna entidad de escala mayor [ayllus], se dice que cada unidad componente está haciendo su mit'a"[19].

La relación entre los ayllus y el Estado incaico estaba regida por el mismo principio de la mit'a. El Inca aseguraba la paz del Imperio, redistribuía la producción, donaba ciertos recursos en caso de necesidad y cumplía funciones religiosas. En retribución recibía de sus súbditos prestaciones de trabajo por turnos o mit'as, en las tierras, minas o talleres directamente controlados por él. Obviamente lo que el Inca daba de ningún modo equivalía a lo que recibía[20], y a fin de mantener la ficción de un intercambio recíproco, el Inca se apropiaba teóricamente de toda la tierra y los rebaños, para después aparecer como el generoso donante de estos recursos[21]. El kuraka (mallku en aymara) reproducía en pequeña escala este tipo de relaciones de desigualdad, puesto que análogamente recibía de los comuneros más de lo que les daba.

Las relaciones con la divinidad están concebidas en términos similares a los que se establecían con el Inca, pues se piensa que la tierra y sus recursos son dones que las

"Ayni: el obligado a trabajar por otro que trabajó por él.
Ayni ahususkhatha: cumplir con la obligación del modo dicho" (Bertonio 1956, II, p. 29).
** "Minkatha, iñachatha: alquilar o servirse de cualquiera persona pagándole por su trabajo o por lo que le manda hacer (Ibid p. 222).

potencias sobrenaturales han otorgado en calidad de préstamo al género humano, y en reciprocidad los hombres deben administrar y cuidar adecuadamente de ellos[22].

También en la mitología andina el principio ordenador y civilizador, encarnado por las divinidades celestes de Arriba, se complementa con el principio opuesto del caos y la naturaleza silvestre, representado por los dioses subterráneos de Abajo, para dar origen a la cultura o naturaleza humanizada.

Volviendo al mundo terrenal, se observa que la reciprocidad entre los comuneros es perfectamente equivalente, pero deja de ser simétrica a medida que se rebasa el marco del ayllu. En realidad, esas relaciones se originaron en la comunidad bajo modalidades perfectamente simétricas; pero luego fueron adoptadas por la organización cacical o estatal, que mantuvo la ideología del intercambio equivalente para encubrir relaciones progresivamente asimétricas.

3. Asimetría de los modelos

La lógica de la oposición complementaria no es otra cosa que la enunciación formal de las relaciones sociales de producción andinas, basadas en la reciprocidad complementaria. Es por eso que el problema de la asimetría no se limita al intercambio recíproco de bienes y servicios, sino que involucra a la oposición complementaria en todas sus formas:

Para empezar, en la sociedad andina prehispánica, el Inca y el kuraka tenían mayor jerarquía que los comuneros.

Por lo que respecta a los modelos humanos, dentro de la pareja humana el hombre tiene mayor jerarquía que la mujer, puesto que detenta la autoridad política[23], y en la división familiar del trabajo, la mujer está considerada como el miembro menor del equipo doméstico porque se piensa que su esfuerzo rinde menos que el del varón. Análogamente, el hermano mayor, por tener más fuerza y edad, lleva ventaja sobre el hermano menor, y en el modelo del cuerpo humano, la mano derecha es más hábil y fuerte que la izquierda.

De la misma manera, en el modelo espacial, lo Alto (urqu y alax) es siempre lo principal y más importante, pues corresponde al nivel oficial o al Estado y está investido de mayor autoridad, reputación, calidad, preeminencia y honra. Por el contrario, lo Bajo (uma y manqha) está desprovisto de autoridad o prestigio y ocupa

una posición inferior, subordinada, secundaria y no oficial. También en los nichos ecológicos, la puna masculina predomina sobre el valle femenino* (en el norte de Potosí existe la costumbre de elegir a las autoridades de rango superior de todo el ayllu exclusivamente entre los habitantes de la puna)[24].

En la cosmovisión mítica se observan las mismas relaciones jerárquicas: el Alaxpacha (cielo, Arriba) tiene preeminencia sobre los demás niveles, dado que representa a la etnia dominante, al Estado y al orden establecido, y porque propicia las guerras de conquista emprendidas por el centro de poder. A la inversa, el Manqhapacha (Abajo, subsuelo) tiene una posición subordinada vinculada al nivel antioficial de las etnias sometidas y de las comunidades marginales, por lo cual representa al antiorden y favorece las rebeliones de la periferia. Obviamente el Akapacha (tierra, Centro) ocupa una posición jerárquica intermedia, que corresponde al ayllu. Por último, la Era de las Tinieblas (primera y segunda edades de Waman Puma) está asociada a lo Bajo y se halla subordinada a la Era de la Civilización (tercera, cuarta y quinta edades), correspondiente a lo Alto.

En resumen, los opuestos complementarios tienden a ser asimétricos, pues lo masculino, Alto, derecho, estatal y moderno predomina sobre lo femenino, Bajo, izquierdo, comunal y antiguo.

B. ESTRUCTURA Y DINÁMICA INTERNA DEL PARADIGMA

Este examen de los distintos modelos concretos de la lógica andina nos ha permitido conocer sus características esenciales: unidad, dualidad, oposición, complementariedad y asimetría. Ahora, desde la perspectiva del paradigma abstracto que subyace a todos ellos, analizaremos estas características, su interacción, y la dinámica interna que generan. Recapitulando y generalizando lo dicho hasta aquí tenemos que:

El paradigma lógico andino es dual porque invariablemente está conformado por dos entidades distintas y bien diferenciadas.

Se trata de una dualidad de opuestos: dos términos contrarios, cuyos atributos

* Ya dijimos que la excepción son los laymis, para quienes el valle tiene mayor jerarquía.

son antitéticos y sus polaridades contrapuestas. Son ejemplos de tales oposiciones el hombre y la mujer, cuyas cualidades obviamente distintas son mutuamente necesarias; las dos mitades del cuerpo (mientras el miembro derecho hace una tarea el izquierdo lo secunda, y viceversa); el comunero que requiere ayuda en el momento presente, y el que puede ofrecer ayuda ahora pero la precisará después; el valluno que tiene maíz pero necesita papas, y el puneño que tiene papas y requiere maíz.

Es evidente que la oposición entre los términos hace posible su complementariedad, pues precisamente en virtud de sus diferencias, cada término posee lo que le hace falta al otro, de modo que combinando sus respectivas carencias y disponibilidades a través de un intercambio recíproco pueden complementarse mutuamente y restituir el todo.

Sin embargo, por el mismo hecho de ser dos entidades diferentes, de naturaleza y polaridad antitéticas, los términos de la oposición tienden hacia la competencia y el antagonismo. El que la oposición dual sea complementaria o no depende de la simetría o asimetría entre sus términos. En caso de haber una relación asimétrica entre los opuestos, uno de ellos se beneficia siempre a expensas del otro, tornándose los intereses de ambos inevitablemente competitivos y divergentes. Esto impide una verdadera complementación* y da lugar a un antagonismo potencialmente conflictivo que pone en peligro la unidad e integridad del paradigma. Además, si la asimetría es pronunciada, uno de los términos puede llegar a anular totalmente al otro, y dado que la reciprocidad complementaria supone necesariamente la dualidad de opuestos, esta supresión de uno de los términos significa la destrucción del paradigma. La asimetría niega pues las condiciones de posibilidad de la lógica andina.

Por el contrario, si la reciprocidad es simétrica, cada opuesto obtiene efectivamente lo que requiere del otro, a través de un intercambio equitativo que favorece a ambos por igual. Esta comunidad de intereses permite a la dualidad de opuestos complementar sus carencias y sintetizar sus contradicciones en una unidad que restituye el todo. Además, la igualdad garantiza la estabilidad del sistema, puesto que la certeza de un empate entre los contrarios mantiene latente el conflicto, mientras que la perspectiva de supremacía para uno de ellos lo desencadena. Así, el punto de partida y la justificación ideológica de la reciprocidad complementaria es el beneficio mutuo, que presupone un intercambio en que lo dado equivale con exactitud a lo recibido.

---

* El término menos favorecido por el intercambio no llega a recibir lo que requiere para complementar sus carencias.

1. Contradicción interna del paradigma

La lógica andina es así un sistema unitario formado por dos opuestos complementarios que se integran a través de un intercambio recíproco, que para ser efectivo requiere de la igualdad entre los términos involucrados.

El paradigma es intrínsecamente paradójico, pues su condición de existencia es la unidad entre los términos; sin embargo, la complementariedad, que es el requisito para alcanzar esa unidad, presupone la oposición y requiere de la asimetría, las cuales por su parte implican la dualidad. Ninguno de estos factores puede existir independientemente de los demás, y el sistema en conjunto es impensable sin el concurso de todos ellos.

De esta manera, la lógica de oposición complementaria está desgarrada por una doble contradicción interna: la coexistencia forzosa de dos términos opuestos y potencialmente antagónicos dentro de una entidad unitaria basada en la complementariedad. Dicha contradicción, alentada por la acción disociadora de la asimetría, da lugar a un conflicto que amenaza la unidad de la estabilidad del sistema.

Dado que la oposición y la dualidad son inherentes al paradigma e indispensables para su funcionamiento, y puesto que los dos términos tienden inevitablemente a ser asimétricos, no queda más que un camino para resolver la contradicción:

La solución consiste en mantener y reforzar la paradójica unidad complementaria de los opuestos, ya sea compensando de algún modo sus asimetrías, contrarrestando sus disparidades y buscando un equilibrio armónico entre ellos; o bien atenuando sus conflictos o antagonismos y favoreciendo la reciprocidad complementaria, a fin de promover así la integración y la síntesis unificadora entre los contrarios. La cultura andina ofrece cuatro recursos simbólicos para ello: la asimetría en triángulo, el tinku, la mediación y el kuti.

2. Las soluciones

a. Asimetría en triángulo o compensación

El medio más común para restituir el equilibrio, aunque sólo sea simbólicamente, es la asimetría en triángulo, un recurso correctivo que consiste en que el término más favorecido en el intercambio da al otro una compensación en reciprocidad por los

privilegios y ventajas recibidos. Esta es una categoría panandina del pensamiento que fue hallada por Olivia Harris entre los laymis del norte de Potosí.

El modelo que usan los laymis para comprender las oposiciones duales complementarias es la relación asimétrica entre hermano mayor y hermano menor. Como ya lo adelantamos, ambos hermanos cooperan en todos los trabajos, pero simultáneamente rivalizan por los mismos recursos.

Se piensa que el hermano mayor tiene la ventaja de su edad y su mayor fuerza; como compensación, el hermano menor, es el que hereda a la postre la tierra patrimonial y la casa matrimonial. La superioridad física del primero queda compensada por una posición social dirigente que se atribuye al segundo. De igual manera, se considera que en la relación entre cuñados, el marido de la hermana tiene mayor jerarquía; pero a cambio de esta ventaja debe servir al hermano de la mujer[25].

La misma noción se aplica en todas las comunidades andinas a las autoridades tradicionales: en compensación por la mayor jerarquía que le confiere su mandato, el jilaqata y el mallku deben servir a todos los demás comuneros mientras ejercen sus funciones. De modo parecido, el tributo que recibía el Inca era mayor que los bienes que él ofrecía en reciprocidad, pero compensaba esa diferencia otorgando protección divina a sus súbditos. En la familia, el esposo tiene la prerrogativa de tomar las decisiones políticas dentro de la comunidad; pero por contrapartida, la esposa manda en el hogar y toma la iniciativa en los asuntos domésticos. La mayor fuerza y rendimiento del trabajo masculino está contrarrestada por la mayor duración del trabajo femenino. De igual forma, en un rito laymi se cuelga del techo una prenda de hombre arriba y dos de mujer abajo, formando un triángulo: la posición superior, que representa la mayor jerarquía de lo masculino, se ve contrabalanceada por el mayor número de los elementos femeninos[26].

Es notable que los laymis invierten el simbolismo sexual comúnmente atribuido a la topografía andina: para ellos el valle es "hermano mayor", porque su tierra es "más fuerte", es decir más productiva que la tierra puneña. La jerarquía superior del valle se contrarresta por el hecho de que las autoridades políticas del ayllu residen en la puna[27].

El modelo laymi enuncia explícitamente la asimetría entre los términos de la dualidad, pero a cambio de la mayor jerarquía o ventaja que tiene uno de ellos, se le otorga una compensación al otro. Aunque esta compensación sea más simbólica que real, preserva la ideología de la reciprocidad simétrica.

Quizá la modalidad de asimetría en triángulo más difundida es la generosidad

institucionalizada, que era practicada en tiempos precolombinos por los ricos y poderosos para restablecer al menos simbólicamente la simetría con las personas comunes. Redistribuyendo parte de sus bienes a través de la dádiva o la donación pretendían compensar de alguna manera los privilegios obtenidos a expensas de los demás. El kuraka, por ejemplo, estaba obligado a "sustentar a los pobres". Para ayudarlo a cumplir estos deberes, la comunidad le proporcionaba varios yana (ayudantes). Es justamente gracias a esa mano de obra servil que el kuraka lograba una posición económica superior a la de los indios comunes[28].

El Inca practicaba la generosidad institucionalizada en mucho mayor escala. Cuando conquistaba a un grupo étnico, hacía riquísimos presentes al kuraka sometido, a fin de asegurar las obligaciones de reciprocidad. Estos dones no eran reembolsados jamás, pues aunque el kuraka diera algo al Inca, siempre resultaba atrasado frente a los nuevos dones que este último le hacía[29].

Una modalidad de generosidad institucionalizada que se mantiene hasta el presente es la yapa, o aumento dado como muestra de buena voluntad en toda transacción o intercambio recíproco de bienes. Tiene por objeto compensar o eliminar cualquier injusticia, desigualdad o motivo de descontento*.

Por último, se puede considerar que la institución moderna de los prestes es una forma de generosidad institucionalizada; pues durante las fiestas, los miembros más prósperos de la comunidad están obligados a costear el derroche ritual de comida y bebida y todos los gastos de alojamiento, bandas de música, etc. A cambio de su generosidad, ganan prestigio. El preste es un medio efectivo para lograr la nivelación social, que es justamente el fin que persigue la asimetría en triángulo.

b. Tinku

Hasta nuestros días, durante ciertas oportunidades festivas se libra en el norte de Potosí un combate ritual que enfrenta a las dos parcialidades de los ayllus. Se sabe que esta práctica estaba mucho más generalizada en tiempos precolombinos.

Hay por ejemplo evidencia de que en la antigua provincia de Paria los caciques de las dos parcialidades "eran muy valerosos y traían entre sí competencia y crueles guerras"[30]**. También Molina relata que en el primer día de luna del mes de diciem-

* "Yapa. Añadidura, apaca: idem.
Yapatha, vel apacatha. Dar más sobre lo que había dado". (Bertonio, 1956 II, p. 343).

** "Quechuya, Haylli: el canto que suelen usar cuando se juntan muchos a coger vicuñas o venados, o

bre (kamay killa), los nobles cuzqueños que se habían "armado caballeros, así de la parcialidad de Hanancuzco como de Hurincuzco, salían a la plaza con unas hondas en las manos, llamadas huaracas; y los de Hanancuzco contra los de Hurincuzco se tiraban hondazos con una [fruta] que llaman coco, que se da en unos cardones; y venían algunas veces a los brazos a probar fuerzas, hasta que el Inca que estaba ya en la plaza, se levantaba y los ponía en paz. Llamaban a esto chocano; hacían esto para que fuesen conocidos los de más fuerzas y más valientes, concluido lo cual se sentaban todos por sus parcialidades"[31].

¿Qué lleva a enfrentarse periódicamente a las dos mitades de una misma comunidad? Recordemos que a pesar de conformar una unidad social diferenciada, el ayllu está dividido en dos mitades endógamas, una simbólicamente masculina y la otra femenina; que la primera predomina sobre la segunda, y que entre ellas existe una hostilidad institucionalizada. Consiguientemente, el ayllu escindido en dos porciones opuestas, mutuamente excluyentes y conflictivas, debe restablecer su unidad complementaria y su equilibrio para poder subsistir como un todo. El medio para lograrlo es el tinku, una cópula simbólica que exacerba hasta la violencia las contradicciones entre las dos parcialidades, para así poder integrarlas plenamente. Justamente el momento en que el encono y la oposición entre las dos mitades culminan en un conflicto de máxima intensidad es cuando el ayllu logra su verdadera unidad. Como lo veremos más adelante al analizar la semántica de tinku, esta palabra significa oposición, contradicción, competencia, enfrentamiento o batalla entre dos opuestos iguales, poseedores de la misma fuerza y mutuamente ajustados, que confluyen y se unen en un encuentro implícitamente sexual (tinkunakuspa es la unión sexual prematrimonial en una pareja). La noción subyacente es que la unidad contradictoria sólo se puede dar entre opuestos equilibrados y simétricamente iguales, tan fuerte el uno como el otro.

c. Mediación

Otro mecanismo que la cultura andina ha encontrado para reforzar la unidad complementaria de los opuestos y para atenuar sus contradicciones es la mediación: interponer entre los dos términos polares un tercer elemento que contenga simul-

---

cuando se dividen en bandos para representar una batalla fingida, comenzando uno y siguiéndole al mismo tono los del mismo bando. Quechuyathu, vel ayllitha, cantar del modo dicho" (Bertonio, 1956, II, p. 285).

táneamente a ambos en una unidad contradictoria. A través de este componente mediador neutral se operan las relaciones de reciprocidad complementaria que integran y cohesionan a los contrarios.

Al incorporar un elemento mediador, la oposición binaria andina se transforma en un sistema tripartito. De ahí es que todas las dualidades de opuestos que hemos examinado son en realidad tríadas.

Por ejemplo, vimos que el espacio aymara está dividido en Urqusuyu y Umasuyu, y que en medio de ellos está el taypi o centro, el cual los incluye contradictoriamente a ambos. El taypi corresponde al lago Titicaca, considerado como el punto de creación donde se produjo la fecundación primigenia entre los opuestos básicos. También la cosmovisión andina, entre el Alaxpacha (cielo) y el Manqhapacha (subsuelo) interpone el Akapacha o este mundo, que es el nivel en que las fuerzas de Arriba y de Abajo interactúan, se sintetizan y se equilibran, a medida que influyen en la vida humana.

De igual manera, las dos mitades del ayllu están divididas por un lindero (qurpa) que pasa por el centro de la plaza (llamada pampa). Toda la interacción entre las parcialidades -intercambio de productos, ceremonias comunes, combates rituales como tinkus y ch'ajwas- tiene lugar en el ámbito común compartido por ambas parcialidades. Una de las acepciones de tinku es precisamente raya, mojón o límite.

Entre puna y valle existe asimismo una zona limítrofe (llamada Chawapirana en quechua), donde se efectúa el intercambio recíproco de los productos propios de esos dos niveles ecológicos. Hasta el presente el intercambio entre el altiplano de Aroma y los valles de Inquisivi y Luribay se continúa realizando en esta zona intermedia.

Aparentemente las ruinas de Tiwanaku responden también a una concepción tripartita, pues sus principales monumentos están construidos en tres niveles distintos: "arriba" está el Akapana, una pirámide con escalinatas y un patio hundido (o cisterna) en su parte superior. En el "centro", al nivel de la tierra, se ha edificado el templo de Qalasasaya, formado por grandes columnas de piedra y monolitos, que incluyen a la famosa Puerta del Sol. Por último, existe un templo semisubterráneo en cuyas paredes de piedra están enclavadas cabezas humanas talladas[32]. Es muy probable que la ubicación de estos monumentos sagrados corresponda a los tres planos de la cosmovisión andina.

Idéntica distribución tripartita tienen en nuestros días los Uywiris: arriba se encuentran los Uywiris -cerros, que propician la suerte y la salud en general, al centro está la Pukara, vinculada a la agricultura y a la Madre Tierra, y abajo se halla el Juturi,

un agujero hondo o vertiente de agua que llega hasta las profundidades del Manqhapacha o subsuelo y que se consagra a la ganadería[33].

Es evidente que el universo andino está ordenado desde hace milenios con arreglo a una estructura tripartita, que constituye una categoría mental básica. Según el matemático Iván Guzmán de Rojas, implícito en el idioma aymara hay un sistema lógico trivalente similar al formulado por el filósofo polaco Jan Lukasiewicz. A diferencia de los idiomas indoeuropeos, que son bivalentes, el aymara opera con tres valores de verdad: uno afirmativo (jisa: sí), otro negativo (jani: no) y un tercero ambivalente, que niega y afirma a la vez (ina: quizá sí y quizá no), el cual corresponde al término mediador. Estas tres posibilidades se expresan en los sufijos aymaras, que contienen "nueve operadores modales y un operador de subordinación"[34]*.

Para Albó, el tercer término ambivalente estaría relacionado con "el limitativo, el 'nomás' que afirma las cosas con moderación y sin un compromiso ilimitado, visible en la frecuencia del lla o cha en Quechua y el ki o chi en Aymara"[36]. El " si nomás" y el "cómo será pues" son proposiciones que evitan ser categóricas: un sí que tiene algo de no, y una negación que parcialmente afirma. En general, siempre que está presente un término, se incluye también a su contrario, aunque sea en pequeñas proporciones. Se trata de que la balanza no se incline totalmente hacia ninguno de los términos opuestos y más bien se conserve un equilibrio ambivalente que equidiste de los extremos, a fin de preservar la armonía y la simetría de los contrarios. Una muestra de esta búsqueda de equilibrio es que los yatiris o especialistas rituales, que usualmente invocan a las divinidades de Arriba, también liban en honor a las de Abajo. De manera similar, los layqas, que trabajan con los seres sobrenaturales de Abajo, cuidan asimismo de hacer ofrendas a los de Arriba.

El paradigma lógico andino vendría a ser más bien un sistema "trialéctico" que entre los términos opuestos interpone un tercer término mediador común a ambos, el cual incluye simultánea y contradictoriamente a los dos por igual, y los integra en una paradójica unidad. Ambiguo, neutro y equilibrado en sí mismo, dicho tercer término está llamado a articular a los opuestos, justamente en virtud de su ambivalencia y de la posición central que ocupa. En esta su función de intermediario, el tercer término cumple con el doble papel de nexo o punto de contacto que vincula a los contrarios, y de frontera que los divide y delimita.

---

* Helos aquí: wa: enunciado amodal de fehaciencia, ka.pi: modalidad de negación, pi: certidumbre, cha: duda, su: posibilidad, ki: verosimilitud, chi: contingencia, sa.chi: plausibilidad positiva, pi.chi: plausibilidad negativa[35].

En tanto que límite, el término mediador escinde a la totalidad en dos mitades, definiendo así a los opuestos y condicionando su equivalencia, pues de que esta línea divisoria pase exactamente por el medio de la totalidad depende la simetría entre las mitades resultantes. Esto se aplica a la división del cuerpo humano en dos mitades, a la delimitación entre las parcialidades del ayllu, y a la repartición equitativa de bienes en las relaciones de reciprocidad.

Como nexo o punto de contacto, el término mediador es la clave de la unidad complementaria del sistema lógico, dado que toda la interacción entre los opuestos (ya sea de complementariedad o de conflicto) se realiza en él o a través de él. Ambito neutral y común donde los opuestos se encuentran para efectuar la reciprocidad complementaria, o agente mediador que realiza activamente esa complementariedad, el término mediador vincula, cohesiona e integra a los contrarios en una unidad, conjuncionando y sintetizando sus respectivos aportes e influencias recíprocas.

d. Kuti

Un cuarto recurso que la lógica andina ofrece para restablecer el equilibrio es el kuti, palabra aymara y quechua que designa la contradicción, enfrentamiento, inversión, vuelta, regreso, restitución, desquite, retorno, revolución o transformación de las cosas (véase el capítulo I).

El kuti consiste en la alternancia cíclica de los opuestos, que intercambian por turno sus respectivas posiciones espaciales y jerárquicas, de modo que cada uno de ellos predomina alternativamente sobre el otro, y el sistema total se invierte de manera periódica.

El ejemplo de kuti que hemos examinado es la transición mítica de la Edad de las Tinieblas a la Edad de la Luz. En un primer momento, el principio del caos y la barbarie -simbolizado por la oscuridad y por el Genio Maligno- ocupa una posición dominante, mientras que el principio de la civilización y el orden -representado por la luz y el Héroe Civilizador- está subordinado. En un segundo momento, ambos principios se enfrentan en un plano de igualdad para librar un combate. El encuentro (tinku) cataclísmico se efectúa en un ámbito neutral de mediación que no pertenece a ninguno de ellos (el Akapacha, y más específicamente, el eje central del taypi). Con su triunfo, el Héroe Civilizador y el principio de la luz pasan a ocupar la posición jerárquicamente superior, y el mundo se invierte, hasta que otro pachakuti lo vuelque de nuevo, y así sucesivamente.

Etimológicamente, kuti es sinónimo de mit'a: "vez", "turno" o "temporada"[37].

La mit'a designa al sistema rotativo por el que los comuneros cumplen sus obligaciones de reciprocidad (ayni) con el ayllu o con el Estado.

También el ayni está sujeto a la alternancia del kuti porque supone la circulación recíproca de bienes y servicios entre dos contrapartes: en un primer momento, el comunero A es acreedor y ocupa una posición predominante, porque ya prestó un servicio a B en el pasado.

En un segundo momento, B le devuelve su ayni y le retribuye el servicio recibido. Durante el acto de reciprocidad en sí, ambos se hallan en un plano de igualdad y ninguno predomina sobre el otro. De ahí que aynisña quiere decir por una parte "trabajar por uno para que después trabajen por él", y por la otra significa "contradecir o debatir entre sí"[38]: la reciprocidad andina tiene un claro carácter contradictorio de competencia igualadora y unificante, que nos recuerda al tinku.

En un tercer momento, una vez que ha terminado de cumplir su ayni, B queda como acreedor, y pasa a ocupar una posición dominante respecto de A, quien por su parte está obligado a devolverle el servicio en una oportunidad futura.

Como no podría ser de otra manera, el propio tinku está sujeto al principio del kuti: si en un primer combate predomina la parcialidad de Arriba, en el segundo combate la parcialidad de Abajo procura vencer para cobrarse su ayni; pero mientras dura el enfrentamiento ambas parcialidades estarán igualadas y ninguna predomina. Es por eso que tinkusiña significa precisamente "ser igual", "ser iguales en fuerzas", "tan fuerte el uno como el otro"[39]: la unidad contradictoria sólo se alcanza a condición de una perfecta equivalencia entre las fuerzas contrapuestas. Más adelante, cada una de ellas predominará por turno sobre la otra. Es precisamente esta alternancia la que asegura la simetría total del sistema.

En el matrimonio aymara, el hombre predomina en la representación comunal, la mujer predomina en las decisiones domésticas, y ambos se igualan en el acto sexual contradictorio y unificador.

Bertonio cita como ejemplo de kuti al willkakuti o solsticio, que es un punto extremo de la trayectoria aparente del sol y en la duración del día: primero los días se van alargando paulatinamente, hasta alcanzar su máximo en el solsticio de verano; entonces el proceso se invierte y las horas de luz comienzan a reducirse gradualmente, hasta que llega el día más corto en el solsticio de invierno. Este ciclo pasa por los dos equinoccios o puntos intermedios, en que las dos tendencias opuestas (creciente y menguante) se encuentran y se igualan*.

* El kuti implica un cambio de segundo orden, o metacambio, que transforma el sistema.

Análago es ciclo del día y la noche, porque justo en el momento en que el sol alcanza su cénit a medio día, (taypi o chika uru)[40] es cuando comienza a declinar, hasta que en el crepúsculo se igualan el día y la noche. Luego predomina la oscuridad (media noche: taypi o chika aruma), que se equilibra nuevamente con la luz al llegar el alba, y así sucesivamente.

El kuti consiste pues en un movimiento cíclico de inversión periódica y alternada en la posición de los opuestos, que restablece el equilibrio de la totalidad contradictoria. Primero los contrarios ocupan posiciones opuestas extremas; luego se desplazan hacia una posición intermedia, donde tiene lugar un enfrentamiento igualador (tinku), que invierte simétricamente la posición extrema inicial.

Mientras que el kuti invierte alternativamente la posición jerárquica de los opuestos, restableciendo efectivamente el equilibrio del sistema binario, la asimetría en triángulo se limita a compensar al opuesto menos favorecido, a fin de mantener la desigualdad jerárquica del sistema y evitar justamente su inversión. El kuti supone un tinku o enfrentamiento violento entre opuestos antagónicos: enemigos irreconciliables ("awqas")[41], como el día y la noche, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, el invierno y el verano, los españoles y los indios.

* * *

Tan vitales son la simetría y el equilibrio para la continuidad del paradigma andino, que existe entre los aymaras y quechuas una verdadera preocupación por evitar que la balanza de los contrarios se incline a un solo lado: "No hay que reír mucho porque después se llorará", dicen por ejemplo los aymaras. Cuando se les pregunta cómo están, invariablemente responden "bien nomás"; es decir ni muy bien ni muy mal, en un estado de equilibrio que es preciso conservar.

El empeño por conservar las proporciones y compensar las desigualdades permea toda la cultura andina. En el tejido, la cerámica, la danza o la arquitectura nativas imperan el sereno equilibrio y la mesura: se evita cualquier extremo y se contrastan cuidadosamente las disparidades, de manera que todo guarda las debidas proporciones y se complementa en sobria armonía. Este ideal de equilibrio en simetría define el ethos aymara y es el verdadero hilo conductor del pensamiento indígena.

C. EVIDENCIAS LINGÜÍSTICAS

Profundamente arraigada en el pensamiento y la acción de los pueblos andinos, la lógica de oposición complementaria constituye una categoría mental básica, que se refleja nítidamente en varios aspectos de la estructura lingüística aymara y quechua, como por ejemplo el sistema de verbos, las raíces y sufijos interaccionales y la semántica de yana y de otras palabras afines, referidas a la reciprocidad. tinku.

1. Sistema aymara de verbos

La manera aymara de expresar las acciones en relación a su objeto demuestra el énfasis que esta cultura pone en la reciprocidad complementaria.

El idioma aymara tiene cuatro personas gramaticales, a saber: primera: naya, hablante incluido e interlocutor excluido; segunda: juma, hablante incluido e interlocutor excluido; tercera: jupa, hablante e interlocutor excluidos, y cuarta: jiwasa, hablante e interlocutor incluidos. Este sistema se amplía a nueve personas porque el verbo aymara (y quechua) es interaccional: si en castellano el verbo se conjuga de acuerdo con el sujeto o agente que ejecuta la acción, el verbo aymara se modifica según la relación que existe entre la persona que ejecuta la acción y la persona receptora u objeto de dicha acción. Como son 4 las personas gramaticales, podrían existir 16 (4 x 4) posibles combinaciones entre la persona agente y la persona objeto de la acción; sin embargo el aymara sólo permite las siguientes 9 combinaciones: "primera a segunda persona, primera a tercera persona, segunda a primera persona, segunda a tercera persona, tercera a primera persona, tercera a segunda persona, tercera a tercera persona, tercera a cuarta persona y cuarta a tercera persona"[42]. Observemos que la forma reflexiva no existe: no se permite la relación de la primera persona consigo misma, ni de la segunda persona con la segunda o de la cuarta con la cuarta. La excepción es la tercera persona.

Por otro lado, cada vez que se menciona a la segunda persona se le da preeminencia. Por ejemplo, "es preferible siempre especificar la relación que tiene la segunda persona con el asunto de que se habla. También se marcan las oraciones de respeto y cortesía mediante formas verbales y sufijos oracionales. Muchos usan los nombres y títulos del destinatario, y tal persona está siempre en el marco de percepción del hablante. Cuando se trata con la segunda persona, la redundancia es

buena modalidad"[43]. Además "se debe señalar por lo menos tres veces a la segunda persona en cada sufijo inflexional"[44].

Tenemos entonces que el idioma aymara tiende a evitar el reflexivo y da preferencia a la segunda persona. Si se considera que la relación de una persona consigo misma es de naturaleza individualista, obviamente la prohibición del reflexivo dificultará la enunciación de pensamientos egoístas e individualistas (por ejemplo en aymara no se puede decir "me amo a mí mismo" ni "me voy a suicidar")*. Ahora bien, si por una parte, el egoísmo conlleva el beneficio excesivo de uno a expensas de los demás (lo cual da origen a las relaciones asimétricas), por otro lado, los vínculos de reciprocidad se establecen con la segunda persona. Al prohibir la reflexividad egoísta se desalienta la reciprocidad asimétrica, y al dar preeminencia a la segunda persona se centra la interacción en el "tú", lo que estimula la solidaridad igualitaria con el prójimo y refuerza por tanto la reciprocidad simétrica.

2. Sufijos y raíces interaccionales

Los idiomas quechua y aymara poseen varias partículas interaccionales cuya sola presencia prueba el enorme hincapié puesto en la reciprocidad. Por ejemplo, "en quechua se da la combinación naku para formar determinados recíprocos del verbo (...), como mayanakuy, pelearse entre sí (...), y en aymara (...) se utiliza el sufijo si, propio del reflexivo en general (ejemplo: Nuwasiña, pelearse)"[45].

Existe además en estos idiomas "un grupo de vocablos que (...) significan en sí una acción de tipo recíproco complementario", por ejemplo manu (q y a): pedir/prestar dinero, maña (q): pedir/prestar objetos, ala (a) y ranti (q): comprar/vender, ayni (a y q): ayudarse mutuamente, discutir/replicar[46].

---

* Sin embargo Bertonio recoge el vocablo "hihuaasitha: matarse a sí mismo. Porque la partícula sí, muchas veces significa reciprocación (...) Hihuaatha: matar" (Bertonio 1956, II, p. 130)
Blair sostiene que el sufijo aymara "si" no expresa que el sujeto y el objeto del verbo sean idénticos (como sería el caso de "yo me comí a mí mismo"); simplemente denota énfasis al subrayar la identidad de una referencia pronominal (por ejemplo "yo mismo comí"). En consecuencia el sufijo "si" no significa reflexividad verbal verdadera sino reflexividad enfática (cf. Blair, La Reflexividad Aymara).

3. Semántica de la reciprocidad

La red de significados que se entrelaza alrededor de la palabra yana, y de otros vocablos afines referidos a la dualidad de opuestos, resume implícitamente el paradigma andino, alude a sus contradicciones inherentes, y sugiere las soluciones.

A continuación resumiremos el fecundo análisis semántico de la palabra yana, realizado por Tristan Platt a partir de diccionarios coloniales de quechua*, y lo complementaremos con un análisis similar hecho con diccionarios de aymara también coloniales**.

a. El problema

Según Platt, el vocablo quechua yanantin está formado por "la raíz yana (ayuda) y la terminación ntin, sufijo inclusivo con implicaciones de totalidad, que identifica a dos elementos como miembros de la misma categoría (...). Yanantin parecería significar entonces, ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única"[47]. Los tres diccionarios de quechua consultados definen yanapani como "ayudar". De este modo yanantin alude a las múltiples formas de cooperación recíproca desarrolladas por la cultura andina. Análogamente, en aymara la raíz yana se aplica a la ayuda recíproca en general: yanapani quiere decir "ayudar, favorecer a otro"; yanapacha (a) es "ayudarse ad inucem"; yanaparapäña (a) "ayudar a alguno dándole recado, alcanzándole o dándole en la mano las cosas que pide y también ayudar a llevar algo hasta ponerlo en su camino"; yanapantiña (a) "ayudar cuando hay alguna prisa por acabar". Otros significados aluden a la naturaleza comunitaria de la reciprocidad: yanasña (a): "trabajar en compañía de otros en hacer casa y chácara o cosa semejante", y a la vez hacen referencia a la buena voluntad que funda estas relaciones: yanasiri (a) quiere decir "el que acude de buena gana a los trabajos comunes", y yanaparapiña (a) "ayudar uno por amor de otro". Es evidente que yanantin y yana se refieren a la ayuda recíproca de carácter comunitario y simétrico.

Por otra parte, la raíz yana (tanto en quechua como en aymara) expresa relaciones asimétricas: así, yana significa "criado, hombre o mujer que sirve" (a) y "criado,

* Domingo de Santo Tomás, 1560 (S.T.); Antonio Ricardo, 1568 (R) y Diego González Holguín, 1608 (H).

** Ludovico Bertonio (1612) y Diego Torres Rubio (1616).

mozo de servicio" (q); yanakuna (q) son "los criados o un criado*; yanayuq (q): "el que tiene servicios" y yanani yatita (a): "uno que solía tener criados y estaba hecho a ser servido". Entre los pacajes, yanapaki (a) era el "ayudador" o "segunda persona del curaca principal"[48]. Además, en varios contextos rituales quechuas se llama yanantin a la pareja humana, en la cual -como vimos- la mujer es "ayudante" o "segunda persona" del hombre.

Se advierte entonces que la palabra yana connota las relaciones de reciprocidad, tanto simétrica como asimétrica, expresando así el problema crucial de la dialéctica andina: la desigualdad entre los términos de la relación. La solución para este problema se halla asimismo esbozada en otras acepciones de yana que hacen hincapié en la equivalencia entre dos objetos y en la acción de obtener esa igualdad por varios medios.

En quechua, por ejemplo, yanantin expresa "par de cosas iguales" (q); yanantin yanantillan (q) es "dos cosas hermanadas, como guantes" y yanañawi (q) significa "entrambos ojos". También los campesinos del norte de Potosí designan con la palabra yanantin a cualquier órgano corporal pareado, como orejas, manos, piernas[51]. Un significado similar tiene la palabra aymara yanani: "dos cosas compañeras, iguales, como dos zapatos, dos guantes" o como los "vocablos sinónimos".

El concepto contrario de yana es ch'ulla (a y q): "lo que está sin compañero que había de tener", "una cosa sin compañero entre cosas pareadas". Yanatipa ch'ullan (q) es "la una de dos cosas pareadas", por ejemplo, un solo zapato, o el tuerto de un ojo, el manco de una mano, el de una sola oreja, etc.** Ch'ulla implica además lo asimétrico: ch'ulla luraña (a), "hacer desiguales las cosas que habían de ser parejas", ch'ulla ch'ulla (q): "lo desigual", ch'ulla (q): "un candelero, vinajera, cosa desigual o que no viene con otra o que no corresponde en tamaño o proporción"***. Por último, ch'ulla conlleva la idea de separación: ch'ulla ch'ullaptaña (a) es "quedar desacompañado" y ch'ullamuktaña (a): "quedar sin mujer, sin hijos, sin marido & c."

La noción implícita en ch'ulla y en yana es que lo igual va junto y lo disparejo va separado: la simetría es requisito para la unión. De ahí la necesidad de preservar la simetría mediante la acción de "parear las cosas desacompañadas", expresión que se

---

* Yanaxaña (a) es "entrar a servir o hacerse criado de alguno".

** "Ch'ulla zapato (a): sin compañero; ch'ulla nayra (a): ojo sin compañero", que equivale a ch'ulla ñawi (q): "el de un ojo nomás, el tuerto". Asimismo chhulla maki (q) es: "el manco de una mano" y chhulla rinri (q): "el de una oreja".

*** Ch'ulla sawta (a): "tejer una parte de la manta larga y otra corta", y chulla runa andas paq (q): "no son iguales para llevar andas".

traduce como yananichaña y jaqichaña (a). En este sentido, los vocablos yana y jaqi son sinónimos, pues jaqi (al igual que yana) denota "un par de cosas compañeras", y jaqichaña (a) es "parear las cosas desacompañadas". Como ocurre con yana, jaqi (a) significa también "varón o mujer, nombre común de los dos" y quiere asimismo decir "miembro genital común a ambos sexos" ("pudenda virorum & mulierum"). De este modo, las palabras yana y jaqi designan por una parte a dos objetos iguales y a la acción de parearlos, y por otra, a la pareja de hombre y mujer y a sus respectivos genitales, lo cual sugiere el carácter sexual de estos pares de objetos iguales o el de su unión e igualación.

Puesto que la pareja humana es asimétrica, se requiere un modelo más adecuado para representar la igualdad entre dos cosas. Pues bien, entre la variedad de pares de objetos idénticos designados por yana (y por su contrario ch'ulla) se incluye especialmente a los órganos corporales (pares de ojos, orejas, manos, etc.), lo que sugiere que la relación de simetría entre las mitades derecha e izquierda del cuerpo humano está implícita en yana. Justamente esta bilateralidad corporal es el modelo requerido para satisfacer las condiciones de isomorfismo que la lógica andina exige.

Consiguientemente se intenta corregir las desigualdades de la pareja humana asimilándola al modelo de la simetría corporal, para lo cual se vincula al hombre con la mano derecha y a la mujer con la izquierda. Dicho sea de paso, el espejo simboliza perfectamente este modelo, pues al duplicar e invertir la imagen de un objeto, el conjunto formado por este objeto y su reflejo semeja a las dos mitades idénticas y simétricamente inversas del cuerpo humano[49].

Según esta lógica de los espejos, la pareja perfecta estaría conformada por dos individuos exactamente iguales. Tal es el caso de los gemelos: uno parece la imagen espejada del otro, y aunque son dos individuos bien diferenciados, se relacionan entre sí de la misma forma que el lado derecho de la figura humana se vincula con el izquierdo. Los gemelos son por tanto la encarnación perfecta del ideal de simetría implícito en yana y es quizá por eso que se los designa con el término quechua yanantin. De acuerdo con este ideal de isomorfismo, lo más parecido a la imagen reflejada de un cuerpo no es otro cuerpo del sexo opuesto, sino más bien uno del mismo sexo. Esta es tal vez la razón por la que yana incluye entre sus significados a la relación homosexual: yanachakuri (q): es "servirse un hombre de otro, o el demonio o el pecado del hombre" y yanachani (q): "abrazarse dos mujeres desnudas"[50].

También inspirada en el modelo de la simetría corporal, la ceremonia de bodas entre los machas en el norte de Potosí consiste en una serie de actos rituales que invariablemente se repiten dos veces, usando varios objetos duplicados, entre ellos,

copas dobles y espejos*. Con esta duplicación de gestos e implementos -que se denomina yanantin porque es una metáfora de la bilateralidad corporal- se busca ajustar simbólicamente a la pareja humana al modelo de isomorfismo, a fin de eliminar sus consabidas asimetrías y de forjar una unión estable y duradera entre hombre y mujer[51].

Para resumir, el término yana significa la reciprocidad simétrica y asimétrica, un par de objetos iguales que van juntos, y la acción de igualar lo desigual. En sus dos últimas acepciones, yana es sinónimo del vocablo jaqi (como ya lo vimos), y de las palabras chika, paxta, tinku, t'urux y kuska, que examinamos a continuación.

Chika (a) significa "igual" y "de un tamaño"**. Esta noción de igualdad se aplica a la jerarquía social: chikapura saraña (a) se define como "ser de una misma o igual dignidad, riqueza, prosperidad & c." Otro significado de chika (a) es "mitad o medio", de donde resulta que chikaru jaljaña (a) es "partir por el medio". Tales acepciones sugieren que el concepto de chika se refiere implícitamente a la igualdad que existe entre las mitades simétricas de un todo dividido por el medio. Este concepto se relaciona con la reciprocidad simétrica, pues para obtener una repartición equitativa de los bienes y servicios intercambiados hay que dividir por la mitad (en dos porciones iguales) las obligaciones compartidas o el fruto del trabajo común, conceptos sugeridos por los significados de chika t'ant'aki churaña (a): "partir por el medio", "dar la mitad o medio pan"***, que es la única manera de "dar o repartir igualmente", a fin de que le toque "lo que cabe a cada uno" (paqt'a) (q) y la división sea así "cabal" (paqt'a) (q)****. Esta repartición equitativa es la base de la reciprocidad simétrica.

Chika (a) también quiere decir "juntamente", y chikataña t'isnukataña (a) significa

---

* Diego Cabeza de Vaca describe una práctica similar entre los pacajes del siglo XVI: "y es costumbre que nunca bebe ninguno destos indios [pacajes] esta bebida [chicha] solo, sino que tienen todos los vasos a pares, y habiendo de beber el uno en uno de los dichos vasos, ha de dar de beber al compañero en el otro" (Cabeza de Vaca, Diego, Descripción y Relación de la ciudad de La Paz, p. 346).
Bertonio confirma que entre los lupacas: "umappastha: brindarse ad inucem, y es desta manera que el que convida a otro manda echar la chicha en dos vasos parejos, y uno le da al convidado, y otro toma para sí, y beben ambos en los convites de mucha gente tienen estos comedimientos" (Bertonio 1956, II, p. 376).

** "Aca paya sau chica qhua" (a) quiere decir "estas dos palabras son iguales" y "chica tansa pura" (a) se traduce como "de un tamaño".

*** "Chicca ttanithaqui churatha (a): dar lamitad o medio pan".

**** "Phaktha (a): vel chica: igual". "Phaktasaatha (a): igualar o medir mirando si están iguales".

entre otras cosas "ir dos en compañía"*, "acompañar a las cosas iguales" y "atar una cosa a la otra". Metafóricamente, la idea de juntar, acompañar o atar se extiende a los lazos matrimoniales: chikaña (a) es "casar, dar por mujer o marido"**, cosa que se refiere a una unión basada en la reciprocidad complementaria.

La semántica de chika asocia pues los conceptos de igualdad, simetría, reciprocidad equitativa y unión. Esta sinonimia refuerza la noción de que las cosas iguales se unen ("se acompañan", "van juntas", "se casan"), vale decir que la simetría favorece la unidad complementaria de los contrarios.

Ahora bien, disgregado por sus contradicciones internas, el modelo dialéctico andino requiere promover esa unidad complementaria entre sus opuestos, lo cual plantea la necesidad de restablecer la simetría compensando de algún modo las inevitables desigualdades. De ahí que chika y otros sinónimos de yana denotan la acción de igualar lo desigual: chikaña, chikt'aña, paxtasaña y juskaña (a) significan "igualar las cosas", "medir activos", "mirar si son iguales"*** y "comparar"****. También los vocablos paxta, juska o kuska y pampa, que son sinónimos de chika, significan "igual" (a), "cosa igual, llana" (q); o bien transformados en verbos expresan las siguientes acciones: uskaña (a) es "igualar o allanar el suelo y otras cosas", uskachani o paqt'achani (q) significan "emparejar lo desigual" y "acabar negocios, riñas, dificultades"; en tanto que chikasäña (a) es la traducción de "ajustar las cuentas", pampachaña (a) se define como "perdonar al culpable" y pampachani (q) es "perdonar, absolver".

En suma, se trata de eliminar las disparidades, allanar las diferencias y emparejar las desigualdades, ajustar las cuentas, acabar con las riñas y perdonar las culpas; esto es, lograr una simetría armónica que asegure una unidad complementaria entre los opuestos, al conciliar los antagonismos y permitir la convergencia de intereses. ¿Cómo igualar los contrarios y promover su unión? La semántica de yana confirma implícitamente los recursos simbólicos para compensar las asimetrías y alentar la complementación de los opuestos: la asimetría en triángulo, el tinku y la mediación.

---

* Chicaqui utcatha (a): "hacer compañía a alguno".

** Diosanqui chiquisto (a): "Dios nos ha juntado".

*** Chicatha (a): "medir activos".

**** Chicattaatha (a): "comparar".

b. Las soluciones

b1. Asimetría en triángulo

Esta primera solución se halla sugerida por las palabras kuska y pampa, que acabamos de examinar. Como vimos, ambos términos significan "emparejar lo disparejo" e "igualar el suelo". La metáfora contenida aquí es la de nivelar las asimetrías como se aplana un terreno, sacando tierra de donde sobra para rellenar donde falta. Pampa significa precisamente el terreno llano y pampachaña es: "allanar el suelo". Esta noción de compensar las disparidades se confirma en otra acepción de pampa: pampachaña, llalliña, t'axt'aña (a): "exceder en algo a los otros + llevar a todos por un rasero". En los sinónimos de pampachaña hallamos conceptos análogos: t'axt'aña (a): "hacer ventaja, allanar", lalliña (a): "sed potius (...) tú no me has dejado un grano ni medio, antes me has quitado mi hacienda". De esta manera, pampa y sus sinónimos contienen significados contradictorios: por una parte "exceder a los otros", "hacer ventaja", "quitar la hacienda" se refieren a relaciones asimétricas, en las que uno eleva su posición y acumula riquezas a expensas de los demás; por otro lado, "allanar" y "llevar a todos por un rasero" aluden a la acción de nivelar las desigualdades y obtener la simetría. Un nuevo signficado de pampa resuelve la contradicción: pampa jaqi (a) es "dadivoso", "liberal", "pródigo", "que no repara en dar", "uno que da todo lo que le piden, aunque no hagan más que significárselo". Como ya vimos, en tiempos precolombinos y coloniales, los kurakas y el propio Inca practicaban la dádiva y la donación como una forma de generosidad institucionalizada, con la que pretendían compensar y legitimar su riqueza, poder y privilegio. De este modo buscaban restablecer la simetría que la reciprocidad complementaria exige.

Por otra parte, el campo semántico de yana contiene implícitamente la sexualidad de la pareja humana: tinkunakuspa es encuentro sexual prematrimonial; jaqi significa persona (hombre y mujer) y sus genitales; yanantin denota a la pareja humana, y chika expresa el matrimonio y la acción de casarse. El acoplamiento sexual, ya sea real o simbólico, reduce a sus protagonistas a un mismo nivel jerárquico, compensa sus disparidades, atenúa sus antagonismos, y conjuga sus diferencias en una fusión generadora que restaura la unidad y perpetúa la dualidad. Los contrarios, sin dejar de ser opuestos y duales, se integran y complementan armónicamente. Así, la oposición sexual desaparece momentáneamente en la fusión de la cópula, pero se perpetúa en la descendencia engendrada, y la dualidad del ayllu se disuelve en el tinku, para luego reaparecer idéntica en la vida cotidiana.

b2. Tinku

La palabra tinku contiene en primer lugar la noción de dos elementos opuestos, mutuamente excluyentes y en competencia: tinkunakuni (q) "es ser contrario o competir, como lo negro es contrario a lo blanco" (yana yuraqwan) (q). Tinkuq masi (q) significa "mi contrario en juego o fiesta, o porfías y en todo", y simiwan tinkuni (q) es "disputar, argüir". Un sinónimo de tinku es t'uruxtaptaña (a), que quiere decir "encontrarse de repente hombres, piedras o cualesquier cosas y también igualarse las cosas entre sí, igualar y conformarse los dichos y otras cosas entre sí".

Esto nos remite al segundo significado de tinku: la igualdad entre los opuestos, el equilibrio entre fuerzas antagónicas. Así tinkusña (a) es "ser igual", por ejemplo, "iguales son en fuerzas, tan fuerte el uno como el otro", o tinkunwarkhu (q) "llegar el peso al fiel" (de la balanza). Este es el equilibrio que se busca en las relaciones de reciprocidad simétrica: tinkuskaqta (q) "dar justo lo que se ha de dar", tinkuskaqta ruwani (q) "hacer lo conveniente, puesto en razón". Las cosas iguales corresponden entre sí y se ajustan: tinkusiña (a) es "conformarse una cosa con otra, venir bien, cotejar, como se ajusta una llave a la cerradura. Conformarse los dichos de los testigos y cotejar".

En tercer lugar, tinku es encuentro, confluencia o unión de elementos opuestos: tinku (a) significa "la junta de dos cosas", por ejemplo tinkuqmayu (q) "es la junta de dos ríos", y tinkuni "encontrarse, topar o darse una cosa con otra". Tinkunakuspa (q)* "es encuentro sexual prematrimonial de una pareja", y tinkutaptaña (a) quiere decir "encontrarse los que van y vienen por el camino". Este encuentro entre dos opuestos equilibrados suele ser un enfrentamiento reñido y hasta violento: tinkuña (a) "encontrarse los ejércitos o bandos contrarios en la guerra, o en juegos, venir a la batalla, comenzar la pelea, y cosas semejantes" y tinkutaptaña (a) "venir a las manos, acometer la pelea de ambas partes".

Estas definiciones se refieren a todas las formas de enfrentamiento o lucha, y especialmente al combate ritual librado entre las dos parcialidades masculina y femenina de un mismo ayllu, que como una cópula simbólica las complementa y restituye su unidad contradictoria y su equilibrio.

Para resumir, tinku es toda confluencia o encuentro que enfrenta a dos opuestos antagónicos y mutuamente excluyentes, cuyas fuerzas contrapuestas están equilibra-

---

* "Todos los indios hoy en día antes de casarse se han de conocer primero y juntarse algunas veces, y así es muy raro de casarse si no hay primero tincunacuspa, como ellos le dicen" (Arriaga 1968, p. 216)

das, de tal modo que son iguales entre sí y pueden unirse contradictoriamente en un tercer término.

b3. Mediación

El recurso de la mediación se halla implícito en las siguientes acepciones nuevas de las palabras tinku, yana, chika, pampa y jaqi: tinkuqk'impi (q) es "amojonar en su raya o límite" y ñawiptinkun (q), quiere decir "la entreceja, división de los ojos", al igual que yanañawi (q): "entrambos ojos". El término chika (a) significa por su parte "mitad o medio", y pampa (q) denota "cosa común universal", en tanto que pampa pampalla (q) se traduce como "cosa en común, no distinta". Pampa (q y a) es asimismo "plaza, suelo llano, lugar donde no hay casas" y por pampayruna (q) se entiende "mujer pública común a todos", lo mismo que pampachusi (a) es "ramera, mala mujer". Por último, ya vimos que jaqi quiere decir persona, hombre y mujer, y sus genitales.

Aparentemente nada tienen en común estas palabras, pero vistas en el marco de referencia de la lógica andina se hace evidente un significado que todas ellas comparten. Así, dentro del contexto de un par de opuestos simétricos y complementarios, asimilados al hombre y la mujer y a las dos mitades del cuerpo humano, salta a la vista que los genitales (jaqi) son el nexo sexual entre hombre y mujer, y que por el entrecejo (ñawi tinkun o yana ñawi) pasa la línea que divide al rostro y a todo el cuerpo en dos mitades simétricas, simbólicamente sexuadas. Análogamente, por el centro de la plaza (pampa) pasa el lindero (tinku) que divide el ayllu en las dos parcialidades equivalentes de arriba y abajo, masculina la una y femenina la otra. Esta línea divisoria es el elemento mediador o "cosa común, universal, no distinta" (pampa) que ambas mitades comparten -como se comparte a la pampayruna, la "mujer pública común a todos"-. Un elemento mediador que participa por igual de los dos opuestos, sin pertenecer del todo a ninguno de ellos. Se trata de un tercer término ambivalente, "no distinto" (pampa), neutro y universal; un punto común que es simultáneamente límite y vínculo entre los contrarios; frontera que delimita y separa a las dos mitades antitéticas, a la vez que terreno neutral donde éstas se encuentran para realizar la reciprocidad complementaria que las unifica.

Estas asociaciones de significados, tan recurrentes y generalizadas, indican la presencia de un verdadero "complejo cultural" o núcleo cargado de energía en torno a la reciprocidad, la simetría, el equilibrio, la unidad y la armonía. Más adelante discutiremos su significación psicológica.

D. SÍNTESIS DEL PARADIGMA ANDINO DE OPOSICIÓN COMPLEMENTARIA Y COMPARACIÓN CON OTROS SISTEMAS LÓGICOS

La lógica de oposición complementaria (o de unidad contradictoria) es un paradigma explicativo que tras el aparente desorden, complejidad y anomalía del mundo fenoménico busca el orden, la simplicidad, regularidad y unidad subyacentes[52]. En este aspecto no difiere de los sistemas lógicos o de las teorías científicas occidentales, con algunos de los cuales guarda innegables analogías.

Básicamente el paradigma lógico andino es un sistema formado por dos opuestos, mutuamente excluyentes, tales que la actualización del uno supone la potencialización del otro. Dichos opuestos complementarios se integran en un paradójico tercer término, que los incluye a ambos de manera simultánea y contradictoria. Esto es posible porque cada término potencializa a su opuesto, y al enfrentarse los dos y estar igualados en un tenso equilibrio de fuerzas contrapuestas, ambos se hallan en un extraño estado intermedio entre la actualidad y potencialidad, a medio camino entre ser y no ser: una tercera posibilidad que niega y afirma a la vez.

Cada uno de los opuestos prevalece alternativamente y por turno sobre el otro, en el ciclo del kuti:

- Al comienzo predomina (o se actualiza) el primer término, mientras el segundo se halla subordinado y latente, en estado potencial.
- Luego los dos términos se enfrentan en un reñido empate, donde ninguno alcanza la supremacía sobre el otro (o lo que es igual, ambos predominan simultáneamente en una situación intermedia, a la vez semiactualizados y semipotenciales). Es el tinku, una equilibrada contraposición de fuerzas antagónicas, que restituye la unidad contradictoria del todo.
- Por último, se impone el segundo término, que se actualiza a expensas de la potencialización y la subordinación del primero, y así continúa el ciclo indefinidamente.

Existe un asombroso paralelo entre el modelo andino y la lógica de la energía desarrollada por el filósofo Stephan Lupasco[53]. Este autor plantea que todo sistema

energético se basa en la contradicción entre dos principios mutuamente excluyentes: el orden y el caos. En los sistemas físicos macroscópicos predomina el caos o principio de entropía, en los sistemas biológicos prevalece el orden o negaentropía, y en los sistemas subatómicos (y también en los sistemas psíquicos) predominan simultáneamente los dos principios, en una unidad contradictoria virtual.

Así, en el núcleo del átomo hay una fuerza atractiva (la fuerza fuerte) que mantiene a las partículas unidas entre sí, y que al ser liberada desencadena la energía nuclear. A esta fuerza unificadora se le opone otra fuerza separadora igualmente poderosa (el principio de exclusión de Pauli), que impide que las partículas se agolpen y desaparezcan en un solo punto. En general, las fuerzas atractivas se asocian a la indiferenciación entrópica, y las repulsivas a la diferenciación y exclusión negaentrópica. El núcleo atómico existe pues gracias a un intenso equilibrio simétrico entre dinamismos antagónicos, que se complementan y hallan su unidad en un tercer estado que incluye a los opuestos de manera contradictoria. Al actualizarse uno de estos opuestos se potencializa el otro, y viceversa, de modo que en el núcleo atómico hay un tenso equilibrio simétrico entre actualización y potencialización; un contradictorio estado intermedio entre atracción y repulsión, integración y disgregación.

Otro ejemplo subatómico es la dualidad partícula - onda. En la física cuántica, la acción de medir la velocidad de una partícula excluye la posibilidad de medir su posición (principio de indeterminación de Heisemberg). Expresado de otro modo, el hecho de actualizar la condición de corpúsculo material potencializa la condición de onda, pues la partícula es a la vez corpúsculo y onda: un tenso equilibrio contradictorio entre dos posibilidades mutuamente excluyentes, que viola el postulado aristotélico del tercero excluido. Como ya lo vimos en la Introducción, la lógica aristotélica postula los principios de identidad, no contradicción, y tercero excluido: todo objeto es idéntico a sí mismo, y puede ser o no ser, pero no las dos cosas al mismo tiempo; es decir que una entidad no puede admitir en su seno la coexistencia contradictoria de dos opuestos. Es justamente esta contradicción la que define al tinku y constituye el fundamento de todo el sistema lógico andino.

A diferencia de la trialéctica de Lupasco, basada en fenómenos que únicamente se observan a energías muy altas, en condiciones extremas de laboratorio, la lógica andina se basa en realidades cotidianas y se aplica a ellas.

Ya vimos que Iván Guzmán de Rojas halló correspondencias entre los tres valores de verdad del idioma aymara y la lógica trivalente desarrollada por Lukasiewicz. Este planteamiento admite la existencia de un tercer término ambivalente y ambiguo, un "quizá" o "tal vez" indefinido, similar a la lógica difusa (fuzzy logic) de la cibernética

contemporánea, que no acaba de aprehender el carácter decididamente contradictorio del tercero incluido, ni la paradójica unidad entre opuestos mutuamente excluyentes, con todas sus revolucionarias implicaciones.

La dialéctica de Hegel tiene también una estructura ternaria, en la cual un término (tesis) se opone a otro (antítesis) y ambos encuentran su unidad en la síntesis. La diferencia con la lógica andina estriba en que la síntesis hegeliana no es propiamente un equilibrio contradictorio unificador entre tesis y antítesis, sino que en ella uno de los opuestos predomina sobre el otro. Además la síntesis se transforma en una nueva tesis, a la que se le opone otra antítesis, y ambas constituye una oposición cualitativamente distinta de la original, dando lugar a una secuencia de transformaciones lineales abiertas al futuro.

En la lógica andina, por su parte, la oposición entre los términos complementarios se resuelve en una unidad contradictoria y equilibrada, que da lugar a una oposición binaria idéntica a la anterior. Aquí, las contradicciones surgen, se disipan y resurgen alternativamente, en infinita periodicidad cíclica que siempre retorna al punto de partida, asegurando así la inmutabilidad del sistema. Si bien la asimetría y la búsqueda de equilibrio imprimen una cierta dinámica al paradigma andino, la sucesión de desequilibrios parciales da por resultado el equilibrio total del sistema en su conjunto.

La lógica andina se aproxima mucho a la dialéctica de Jung. Este autor considera que la psique humana es un fenómeno energético y una estructura polar regida por la ley de los contrarios. Afirma por ejemplo que "la energía depende necesariamente de una antítesis preexistente, sin la cual no puede haber energía alguna. Siempre deben estar presentes la altura y la profundidad, el calor y el frío, etc., para que tenga lugar ese proceso de igualación que constituye la energía. Toda la vida humana es energía, y por consiguiente depende de fuerzas que se mantienen en oposición"[54]. Esta "es la ley del desarrollo a través de los opuestos, a través de la oscilación de un extremo a otro, de una tesis a su antítesis. Tras las oscilaciones sobreviene la estabilidad; cuanto más grave es el conflicto, más profunda es la estabilidad"[55]. "La psique es un sistema de autorregulación, y no hay equilibrio alguno ni sistema de autorregulación sin su contrario"[56]. "Todo acontece primero en su contrario". Esto significa que "las funciones, modos de actitud, relación de la consciencia con el inconsciente, del sueño con la vigilia (...) consisten en oposiciones que recíprocamente se conducen, complementándose o compensándose"[57].

En suma, Jung concibe una estructura polar formada por dos fuerzas opuestas que actúan recíprocamente, complementándose y compensándose en un proceso de

autorregulación que propende al equilibrio y a la estabilidad del sistema. La correspondencia con la dialéctica andina es obvia.

No se puede dejar de mencionar que la lógica andina tiene una enorme semejanza con el pensamiento taoísta, basado asimismo en una oposición complementaria entre los principios de Yin (femenino umbrío) y Yang (masculino luminoso), los cuales se integran contradictoriamente en el Tao, que es asimismo un paradójico tercer término.

Pese a las similitudes señaladas, el sistema simbólico andino difiere de los modelos lógicos occidentales en que es global, concreto, inconsciente y arquetípico.

Para empezar, la lógica de oposición complementaria es un sistema de pensamiento concreto e implícito, que opera a un nivel inconsciente, ordenando y estructurando todos los aspectos del mundo sin que el hombre andino se percate cabalmente de ello. En este sentido se parece a las reglas gramaticales y a las categorías lingüísticas, que rigen y ordenan el discurso consciente sin que el sujeto se dé cuenta.

La lógica de oposición complementaria no se ha originado pues en un acto racional deliberado e individual, sino que es una creación simbólica colectiva e involuntaria, que cristaliza las milenarias experiencias históricas vividas por los pueblos andinos. En consecuencia, más que una simple lógica formal, es una estructura mental inconsciente compartida por una colectividad. Dicha estructura mental organiza y da coherencia, continuidad y sentido a la experiencia, influyendo decisivamente en la percepción del mundo y por tanto en la configuración de las cogniciones, afectos, valores, actitudes, conductas y rasgos de carácter. Por estas razones, en el siguiente capítulo inferiremos la personalidad aymara precolombina a partir del sistema simbólico andino, cuyos contenidos, estructura y dinámica sistematizaremos previamente.

Capítulo IV
Simbolismo andino y personalidad aymara precolombina

Hemos dedicado los tres capítulos precedentes a examinar los mitos, el espacio y el ser humano: los tres modelos simbólicos* principales que los pueblos andinos emplean para representar y ordenar su realidad natural o social. Ahora, con el auxilio de la teoría semiológica, intentaremos explicitar las estructuras simbólicas, la lógica y los contenidos psicológicos comunes que subyacen al conjunto de dichos modelos, y a partir de estos elementos inferiremos la personalidad aymara precolombina.

A. ANÁLISIS DEL SIMBOLISMO ANDINO

Tenemos dicho que la actividad simbólica consiste en representar un objeto con otro distinto de él. Un símbolo o signo está pues compuesto por un significado (el concepto del objeto representado) y un significante (el medio, objeto, palabra o elemento físico que representa).

Entre signo y símbolo existen varias diferencias. En el signo la relación entre significante y significado es arbitraria y ambos elementos coinciden exactamente, dado que el signo representa a un objeto conocido y finito. Por el contrario, el símbolo representa por analogía una realidad desconocida e inagotable[1], de modo que

* Entendemos por modelo simbólico un paradigma conceptual para representar metafóricamente la realidad a fin de ordenarla y explicarla. Está conformado por una estructura de símbolos dispuestos según un principio lógico.

el significado excede al significante (representación motivada e inadecuada). Por ejemplo, el cristianismo sobrepasa a la cruz[2].

Según la psicología analítica, los símbolos cumplen dos funciones: en primer lugar, son la corporización de contenidos psicológicos arquetípicos (valores, actitudes, conductas), formados en las experiencias históricas compartidas por una colectividad. En segundo término, los símbolos actúan del mismo modo que la sublimación: transforman la energía psíquica y la canalizan hacia los fines sociales. Esto implica que los símbolos están provistos de una carga energética y que la relación entre significante y significado está motivada o determinada por una dinámica de intencionalidad[3]. Por ejemplo, la danza simboliza la actividad sexual y está cargada de este tipo de energía, a la que transforma en expresiones artísticas o en actividades de interacción social.

En el caso del simbolismo andino, los símbolos de Abajo (-) son la expresión directa de la energía pulsional primaria reprimida, mientras que los símbolos de Arriba (+) representan los ideales y valores sociales que transforman y canalizan esa energía*.

Toda actividad simbólica supone dos operaciones: seleccionar los signos o símbolos que se van a emplear (entre varios posibles), y combinarlos según determinadas reglas sintácticas. Por ejemplo:

EJE PARADIGMÁTICO ↕	Este	muchacho	anda	rápido
	Ese	chico	camina	ligero
	Aquél	niño	marcha	apresurado

EJE SINTAGMÁTICO ←——→

Aquí, sobre el eje vertical o paradigmático está representada la selección entre varias palabras similares en cuanto a su sentido (sinónimos o antónimos), que guardan entre sí una relación analógica o metafórica. El eje horizontal o sintagmático representa la combinación de estas palabras para formar una cadena hablada o frase, según sus relaciones metonímicas de contigüidad.

Ahora apliquemos estos conceptos a los símbolos andinos.

---

* El término +/- representa los recursos simbólicos para resolver las contradicciones entre los dos opuestos (+ y -): la mediación, la asimetría en triángulo, el kuti y el tinku. Comprende tanto el ámbito mediador como la acción recíproca equilibradora o unificadora que se efectúa allí.

1. Estructura interna del simbolismo andino: el plano denotativo

Los tres modelos simbólicos andinos (mitos, espacio y ser humano) están conformados por varios símbolos equivalentes, entre los que existe una relación metafórica. Dichos símbolos comparten además la estructura tripartita de la lógica de oposición complementaria (o de unidad contradictoria).

Si disponemos los símbolos equivalentes de los distintos modelos sobre el eje vertical o paradigmático, y representamos la estructura tripartita de la lógica andina sobre el eje horizontal o sintagmático, tenemos el siguiente cuadro**:

EJE SINTAGMATICO

	+	±	-	
EJE PARADIGMATICO	Dios Creador y Héroe Civilizador	Mujer Madre	Genio Maligno	Tiempo mítico Cap. I
	Segunda humanidad	Pachakuti	Primera humanidad	
	3°, 4°, y 5° Edades	Pachakuti	1° y 2° Edades	
	Alaxpacha	Tinku en el Akapacha	Manqhapacha	
	Alasaya	Tinku en la Pampa o qurpa	Masaya	Espacio Cap. II
	Alax yunka	Taypi	Manqha yunka	
	Urqu	Taypi	Uma	
	Puna	Intercambio	Valle	
	Hombre	Genitales	Mujer	
	Mitad derecha del cuerpo	Línea divisoria	Mitad izquierda	Ser humano Cap. III
	Hermano mayor	Asimetría en triángulo	Hermano menor	
	Yanani (señor)	Reciprocidad	Yana (criado)	
	Kuraka	Reciprocidad	Comunero	
	Estado	Reciprocidad (mita)	Etnia	
	Inca	Reciprocidad (mita)	Ayllu	

En el sentido horizontal del cuadro, se observa que sobre una misma fila los elementos simbólicos de la izquierda (+) son opuestos de los elementos de la derecha (-), y que ambos se integran contradictoriamente en el elemento mediador central (+/-). Esta es justamente la estructura tripartita propia del "sintagma" de la lógica de oposición complementaria*.

En el sentido vertical se advierte que todos los símbolos de una misma columna (paradigma) son equivalentes y guardan entre sí una relación de analogía y sinonimia, la cual permite que unos representen metafóricamente a los otros. Así por ejemplo, aläsaya (la mitad de Arriba de un ayllu) puede estar representada indistintamente por el hombre, por la mano derecha o por el hermano mayor, y equivale a alax, a Alaxpacha y a urqu.

Esta estructura manifiesta de correspondencias y oposiciones no es más que la superficie visible del océano simbólico andino; por debajo de ella existe un vasto sustrato de significados inconscientes ocultos, que también se ordenan según los mismos principios. Es en este sistema implícito o connotativo donde verdaderamente se hallan contenidas la psicología, la ideología y la lógica del hombre andino.

---

* La dialéctica de oposición complementaria se puede considerar como un paradigma, en tanto es un modelo que representa metafóricamente a la realidad o a otros sistemas equivalentes. Por otra parte, es también un sintagma porque se trata de una estructura abstracta que ordena sintácticamente sus componentes paradigmáticos.

Desde esta doble perspectiva, se puede concebir que la lógica andina es un mismo sintagma básico que varía en los distintos modelos paradigmáticos, como si una misma frase se repitiera en una diversidad de modos.

Hombre	Copula a través de los genitales con	Mujer
Mitad derecha del Cuerpo	Se integra por medio de la línea divisoria con la	Mitad izquierda
Puna	Se complementa en la Chawpirana con	Valle
Urqusuyu	Se unifica en el taypi con	Umasuyu
Ala saya	Practica tinku en la pampa o qurpa con	Manqha saya
Alaxpacha	Se sintetiza en el Akapacha con el	Manqhapacha
Dios Creador y Héroe Civilizador	Interactúan y se sintetizan a través de la Mujer Madre con el	Genio Maligno
Edad de la Luz	Se vincula a través del Pachakuti con la	Edad de las Tinieblas
Inca	Intercambia recíprocamente en el tanpu con el	Ayllu
Kuraka	Intercambia recíprocamente en la pampa con el	Comunero

2. El plano connotativo

Los tres modelos simbólicos andinos que hemos examinado representan mediante objetos o fenómenos concretos bien conocidos los aspectos menos conocidos de la realidad social y natural. Sus símbolos están inspirados en entidades humanas o naturales, vinculadas a experiencias cruciales en el desarrollo de los pueblos andinos, y por consiguiente están investidos de una profunda significación histórica y cultural: el intercambio puna-valle, la cooperación recíproca, la familia, la sexualidad, el propio cuerpo humano, el Sol, el rayo, el cielo, la tierra, el agua, el terremoto, la serpiente y el subsuelo. Se trata pues de símbolos arquetípicos que corresponden a huellas mnémicas profundamente grabadas en la memoria colectiva por las experiencias compartidas del pasado, los cuales evocan infinidad de asociaciones y recuerdos en el inconsciente andino. En consecuencia estos símbolos connotan los atributos específicos, tanto del objeto o fenómeno que les sirve de significante, como de la realidad social o natural que significan.

Este proceso de connotación puede describirse así: los significantes (urqu, alax, hombre, mano derecha, hermano mayor, Sol, rayo) representan explícitamente determinados significados (puna, arriba, mitad del ayllu, Dios Creador y Héroe Civilizador, respectivamente). Este conjunto de significantes y significados manifiestos constituye un sistema de significación denotativo (al que llamaremos sistema 1), el cual hace las veces de significante o plano expresivo para un segundo conjunto de significados implícitos (virilidad, fuerza, belicosidad, trabajo, sabiduría, solidaridad, jerarquía, dominio, Estado, etc.). De esta manera se conforma un nuevo sistema de significación connotativo (al que designaremos sistema 2), el mismo que corresponde a los contenidos ideológicos, psicológicos y lógicos subyacentes en sus símbolos.

La connotación consiste por tanto en la inserción de un sistema de significación en otro: un símbolo 1 (formado por un significante 1 y un significado denotado 1) pasa a ser el significante 2 de uno o varios significados connotados 2, conformando un nuevo símbolo 2[4].

Los símbolos 1 guardan una relación metonímica de contigüidad con sus significados connotados 2 porque entre ambos se produce un salto o desplazamiento conceptual de un registro de pensamiento a otro que le es próximo[5], aunque también unos y otros pueden relacionarse metafóricamente. Por ejemplo, el significante 1 urqu denota lo masculino y las tierras altas (significados 1), connota metafóricamente la virilidad, y además connota metonímicamente la fortaleza, la valentía, la laboriosidad

y la sabiduría (significados 2), los cuales pertenecen a un registro de pensamientos distinto, aunque próximo, al de los significados 1 denotados.

En los tres capítulos precedentes hemos analizado por separado los significados connotativos asociados a los tres principales modelos simbólicos andinos. Ahora intentaremos sistematizar esas asociaciones simbólicas implícitas, exponiéndolas en bloque con arreglo a la lógica andina, que es su principio ordenador subyacente. Las clasificaremos según dos categorías: significados formales y significados psicológicos o ideológicos.

a. Significados formales

Son atributos abstractos y generales que definen las relaciones estructurales básicas de la lógica de oposición complementaria. Comprenden los significados jerárquicos y espaciotemporales.

a1. Significados jerárquicos

El término positivo de la oposición (urqu, alax, Alaxpacha, alasaya) es superior y tiene mayor importancia, autoridad y prestigio, pues representa a la etnia dominante conquistadora, al Estado y al orden establecido o nivel oficial. Por el contrario, el término negativo (uma, manqha, Manqhapacha, mäsaya) es inferior, está subordinado, tiene menor importancia y carece de autoridad y prestigio, puesto que se vincula a las etnias sometidas, a las comunidades periféricas y al nivel antioficial que se rebela contra el orden imperante. Finalmente, el término mediador tiene una jerarquía intermedia y se asocia al ayllu.

a2. Significados espaciotemporales

En el simbolismo andino se verifican las siguientes relaciones espaciales:

El término positivo de la lógica andina está invariablemente asociado a lo derecho, alto, externo, superficial, manifiesto, aparente, visible, claro, luminoso, abierto y público: es la faz o cara de afuera de las cosas.

Por su parte, el término negativo se vincula siempre a lo izquierdo, bajo, interno, profundo, oculto, encubierto, secreto, no visible, oscuro, cerrado y privado: es el envés o cara de adentro*.

* En la semántica de alax -manqha, analizada en el Capítulo II, hemos expuesto detalladamente estas relaciones espaciales, las mismas que se hallan también presentes en el modelo mítico (capítulo I), pues

Por último, el término mediador está asociado a los conceptos de centro, medio, ambivalente, nexo, vínculo, punto de contacto, encuentro, convergencia y unificación*.

Debido a la unidad del concepto pacha, las categorías espaciales del simbolismo andino tienen una estrecha correspondencia con las temporales. Así, el Manqhapacha mítico corresponde a la primitiva Edad de las Tinieblas y a la primera humanidad, mientras que el Alaxpacha se vincula a la Epopeya Civilizadora y a la segunda humanidad civilizada, más reciente; por otro lado, las dos primera edades de Waman Puma se identifican con lo Bajo y las dos últimas con lo Alto.

También mäsaya o urinsaya (Bajo) pertenecen a los "naturales" o pobladores originarios de la región, identificados con la primera humanidad, en tanto que aläsaya o anansaya (Alto) son de los "forasteros" que llegaron después para dominar. Análogamente, Umasuyu estaba habitado por los urus y pukinas, primitivos pobladores del Collao, mientras que en Urqusuyu predominaban los aymaras que inmigraron después y se impusieron.

De esta manera, lo Alto está vinculado a lo nuevo, reciente y evolucionado, y lo Bajo a lo antiguo, arcaico y primitivo.

El término mediador o centro se asocia con el presente, pues Akapacha (aka = este, pacha = tiempo y/o espacio) significa literalmente este tiempo y este espacio, vale decir el aquí y el ahora, la realidad inmediata, lo actual. Por otra parte, el taypi es el origen o principio y el fin último de todas las cosas. El centro corresponde pues al presente atemporal sobre el que convergen todos los tiempos.

a3. Universalidad de los significados formales

Las relaciones formales de la lógica de oposición complementaria corresponderían al parecer a la configuración anatómica y fisiológica del sistema nervioso humano.

Así, las correlaciones jerárquicas, espaciales y temporales que acabamos de examinar se expresan en la filogénesis del encéfalo, pues la porción más antigua y primitiva del cerebro, que está conformada por el hipotálamo y el cuerpo calloso (ya presentes en los reptiles), se halla "Abajo", "adentro", y es "cerrada" y jerárquica-

el cielo (Alaxpacha) está arriba y afuera, es alto, externo, abierto, claro, manifiesto y luminoso, mientras que el subsuelo (Manqhapacha) está abajo, adentro, es interno, cerrado, oculto, encubierto y oscuro. También en el modelo de la pareja humana se advierte que la mujer connota las nociones de bajo, adentro, interno, oscuro, cerrado, cóncavo, y por oposición el hombre está implícitamente asociado a los conceptos de Alto, afuera, externo, abierto y convexo. Todo ello hace pensar en el origen arquetípico de las categorías semánticas de alax y manqha.

* Tomado de la semántica de taypi, pampa, tinku, yana, chika, etc.

mente inferior o subordinada. Por el contrario la parte más "moderna" y evolucionada es el córtex, que está "Arriba" y "afuera", y es "abierta" y dominante o jerárquicamente superior, dado que es capaz de inhibir al hipotálamo[6].

En segundo lugar, los dos hemisferios cerebrales conforman una dualidad de opuestos complementarios, ya que el hemisferio izquierdo controla las funciones verbales y lógicas que suponen un razonamiento analítico y secuencial, mientras que el derecho tiene a su cargo las tareas espaciales de razonamiento simultáneo e intuitivo. En esta dualidad asimétrica, el hemisferio izquierdo predomina sobre el derecho; además los dos hemisferios están mediados por un tercer término; el cuerpo calloso, que efectúa la conexión entre ambos y es responsable de la síntesis entre los dos tipos correspondientes de pensamiento[7]. El hemisferio izquierdo controla la mitad derecha del cuerpo y el derecho gobierna la porción izquierda, lo cual nos remite a la bilateralidad corporal, que es justamente uno de los modelos de la lógica andina.

De estas correspondencias con la neurofisiología humana inferimos que los atributos espaciales y jerárquicos constituyen estructuras psíquicas universales, válidas para todo el género humano, las cuales han sido modeladas en las experiencias históricas remotas compartidas por la especie. En el caso andino, estas estructuras están expresadas mediante símbolos asociados a las experiencias específicas de esta cultura. Junto a tales significados universales y abstractos, el simbolismo andino conlleva otros significados más concretos y particulares de las etnias que habitan esta parte del mundo: los contenidos psicológicos e ideológicos.

b. Significados psicológicos e ideológicos

Ya mencionamos que los modelos simbólicos andinos están inspirados en realidades humanas o en realidades naturales con significación humana, ambas vinculadas a las experiencias históricas formativas de los aymaras y quechuas. Es por ello que estos símbolos connotan significados humanos, especialmente de índole psicológica e ideológica: ideales, valores, actitudes, formas de comportamiento, rasgos de personalidad, etc., forjados en aquellas experiencias arquetípicas.

En la siguiente lista recapitularemos los significados psicológicos e ideológicos que se hallan implícitos en los mitos, el espacio y la lógica de los Andes. Especificaremos mediante abreviaturas el contexto simbólico de donde han sido tomados: ur.= urqu, um. = uma; a. = alax, m. = manqha; ap. = Alaxpacha, mp. = Manqhapacha; 1° y 2° = primera y segunda edades de Waman Puma, 3° y 4° = tercera y cuarta edades.

ARRIBA (+)		ABAJO (-)	
ESPACIO	MITO	ESPACIO	MITO
Masculino (ur., a.)	Masculino (ap.)	Femenino (um.)	
Varonil (ur.)			
Macho (ur.)			
Hombría (ur.)			
Fuerte (ur.)	Fuerte (ap.)	Blando (um.)	Fuerza incontrolada, caótica, inútil (mp.)
Hombre de fuerza (ur.)		Lo femenino y no para tanto (um.)	
Hombre ya hecho, maduro (ur.)		Niño tierno y delicado (um.)	
		Viejo desdentado (um.)	
Resistente (ur.)		Inconsistente, delgado (um.)	
	Austero y saludable (3° y 4°)		
Brioso, de pecho (ur.)	Poderoso (ap.)		
Animoso (ur.)	Fuente de todos los poderes (ap.)		
Probar las fuerza trabajando o riñendo (ur.)			
Mujer que no hace caso ni del frío ni del trabajo (ur.)			
Guerrero (ur.)	Dios guerrero (ap.)		
Gente de guerra, acudían como gente militar (a.)	Encargado de la guerra (ap.)	Llevaban vituallas y mantenimientos (no combatían) (m.)	
	Propicia la guerra (ap.)		
Soldado (ur.)			

ARRIBA (+)		ABAJO (-)	
ESPACIO	MITO	ESPACIO	MITO
Capitán de cuya valentía cuelgan otros, adalid (ur.)	Bravos capitanes, valientes y animosos (3° y 4°)	No tenían ejercicio militar (um.)	
	Famosos en valentía (ap.)		
Valeroso (ur.)	Valiente (ap.)	Cobarde (um.)	
Mujer atrevida que acomete (ur.)			
El que siempre está encontrado con otro (ur.)			
Tener enfado, reñir a otro (ur.)			
Disputar (ur.)			
Contrario (ur.)			
Enemigo (ur.)			
	Dominante (ap.)	Sumiso (mp.)	
	Victorioso (ap.)	Derrotado (um.)	Derrotado (mp.)
Conquistador (ur.) (mp.)	Conquistador (ap., 3° y 4°)		Conquistado
	Rico y poderoso en armas (ap.)		
	Señor del mundo (ap.)		
Trabajador (ur.)	Trabajador (ap.)	No para tanto (um.)	
Trabajo (ur.)	No había pereza (3° y 4°)	Flojo (um.)	
Costar trabajo (ur.)	Trabajo empeñoso aseguraba abundancia (3° y 4°)		

ARRIBA (+)		ABAJO (-)	
ESPACIO	MITO	ESPACIO	MITO
Vivo, diligente (ur. y a.)	Diligente, trabajador, fervoroso y animoso como un fuego (ap.)		Inacuvo (mp.)
			Pasivo (mp.)
Esforzado (ur.)			
Animoso (ur.)			
Que hace y acaba las cosas antes que los otros suelen (a.)	Hacer algo con las manos (ap.)	Se causa de que otro se tarde o pierda el tiempo (um.)	
Darse prisa (a.)		Que almuerza más temprano sin trabajar (um.)	
Que da solo recado a todos los recados (ur.)			
	Hacedor (ap.)		
	Creador (ap.)		Destructor (mp.)
	Diestro, que lo hace todo con facilidad (ap.)	Torpe (m.)	
	Hábil, ingenioso (ap.)		
	Industrioso, inventor (ap.)		
Vivo, despierto (a.)	Curiosidad, ingenio, saber (3° y 4°)		
	Comprender, ingenio, saber (3° y 4°)		
	Comprender, saber, entender (ap.)		
	Artes, técnicas, conocimientos (ap., 3° y 4°)		No tenían oficio, artificio ni benefi- (1° y 2°)
	Sabio (ap., 3° y 4°)		

ARRIBA (+)		ABAJO (-)	
ESPACIO	MITO	ESPACIO	MITO
	Hombre de gran entendimiento (ap.)		
	Filósofos, astrólogos, quipus (3° y 4°)		
Varón de madura edad, anciano prudente (ur.)	Prudente (ap.)	Vivían sin consejo ni prudencia (m.)	
Hombre machucho (maduro, juicioso) (ur.)			
	Maestro que enseña lo que sabe (ap.)		
	Instruye (ap.)		
	Habla todas las lenguas mejor que los naturales (ap.)	Hablar sin tino, sin mirar lo que se dice (m.)	
Dadivoso, liberal, pródigo, que no repara en dar (ur.)	Liberalidad, magnanimidad (ap.)	Escaso, mezquino, apretado, avaro, miserable (m. y um.)	
Que da todo lo que le piden (ur.)	No había avaricia (3° y y 4°)	Mezquinar, escatimar (m.)	
Librar o salvar a alguna persona con su trabajo (ur.)	Bienhecho, amoroso con los pobres (ap.) Caridad (3° y 4°)	Cruel, que por su fiereza gusta de riñas o de maltratar a otros (um.)	Cruel (mp.) Feroz (mp.) Furia salvaje (mp.) Hostil (mp.)
Padecer por otros (ur.)	Piedad (ap.)	Descorazonado (m.) Atronado, inconsi-, derado, furioso, airado, cruel (m.)	Dañino (mp.)
	Justicia, justiciero (ap.) Fortuna en virtudes morales (ap.)		
	No había adulterio (3° y 4°)		

ARRIBA (+)		ABAJO (-)	
ESPACIO	MITO	ESPACIO	MITO
	Austeridad (3° y 4°)		
	Disciplina (ap.)		
	Orden, moralidad, buenas costumbres costumbres (3° y 4°)	Cruel, salvaje, rústico, bárbaro (m.)	
	Formar, ordenar (ap.)		
	Orden (ap.)		Desorden, caos (mp.) (mp.)
			Salvaje (mp.)
			Primitivo (mp.)
	Civilización, cultura (ap., 3° y 4°)	Indómito, bravo, chúcaro (m.)	Barbarie, naturaleza silvestre (mp., 1° y 2°)
	Orden social (ap.)	Hombre por sujetar, que no tiene ley ni rey, que vive a su voluntad, que no está sujeto a y nadie vive a su albedrío (m.)	
	Obediencia de las leyes (ap., 3° y 4°)	Quebrantar el mandamiento de otro (m.)	Desobediente (mp.)
			Prevaricador (mp.)
		Trabajo comunitario (3° y 4°)	
Solidaridad (ur.)	Cooperación (3° y 4°) Cumplimiento de las obligaciones de reciprocidad (ap.)	Que no acude a las obligaciones de su pueblo m. y um.)	No cumple con sus obligaciones (mp.)
		Hombre salvaje que no sabe tratar con nadie (m.)	
Allanarse en el trato el que no se hermanaba con nadie (a.)		No se hermana con nadie ni habla con nadie, come a solas (um., m.)	

ARRIBA (+)		ABAJO (-)	
ESPACIO	MITO	ESPACIO	MITO
Llano, tratable, regocijado (a., ur.)		Hombre profundo, intrínseco, que no se declara con nadie (m.)	
Hablar y reír el que no solía, alegrarse el triste (a., ur.)		Callado, malicioso, simulador, taimado, doblado, de dos caras, disimulado, fingidor, que no habla con nadie (m.)	
Hombre claro, que nada finge, sin doblez, sencillo, que nada encubre (a.)	Abierto, claro (ap.)	Procede secretamente, a escondidas (m.)	Cosa secreta, encubierta, escondida, guardada de verla (mp.)
		Habla bajo, dobladamente, dando a entender una cosa y sintiendo o queriendo otra. Habla por parábolas o enigmas (m.)	Esconder o encubrir algo (mp.)
Luz, alumbrar, declarar, sacar a luz, manifestar, aparecer (a.).	Luz (ap.)	Oscuridad, quitar la luz, dejar de ver (m.)	Oscuridad (mp.)

CENTRO ±

AKAPACHA (MITO)	TAYPI - PAMPA (ESPACIO)	SEMÁNTICA DE YANA (LOGICA)
Nivel intermedio	Cosa que está en medio	Mitad o medio
	Centro	Partir en medio
	Centro del mundo	
		Entrecejo o línea que divide en dos mitades
	Mojón o raya	Mojón o raya
		Línea divisoria

CENTRO ±

AKAPACHA (MITO)	TAYPI - PAMPA (ESPACIO)	SEMÁNTICA DE YANA (LÓGICA)
	Plaza o espacio universal, común	Plaza, suelo llano, cosa común, universal, no distinta
Pacha Mama o Mama Quta	Sexo de la Pacha Mama	Genitales
Se interpone entre los opuestos	Se interpone entre los opuestos	Se interpone entre los opuestos
Participa de ambos	Participa de ambos	Participa de ambos
	Punto de equilibrio e inte-	Equilibrio
	gración	Igualdad
	Simetría	Simetría
		Igualar, emparejar, cotejar
		Conformar una cosa con la otra
		Ajustar
		Perdonar, absolver
		Equidad
		Reciprocidad
		Generosidad
Ambito de contacto, encuentro e interacción	Ambito de contacto, encuentro e interacción	Ambito de contacto, encuentro e interacción
Recibe las acciones e influencias de ambos opuestos	Intercambio recíproco	Intercambio recíproco
Conjunciona a los opuestos Complementa	Punto donde los contrarios se conjuncionan y complementan	Encuentro sexual, cópula Complementariedad
Punto de unión	Punto unión, integración,	Unidad
	fusión	Ir juntamente
		Acompañar lo igual
		Casar
Síntesis generadora	Síntesis generadora	

CENTRO ±

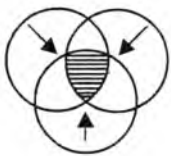
AKAPACHA (MITO)	TAYPI - PAMPA (ESPACIO)	SEMÁNTICA DE YANA (LÓGICA)
Génesis	Génesis	
Creación	Punto de creación	
Origen	Origen, principio	
	Finalidad	
	Destino	
	Microcosmos que resume la totalidad del universo	

La recapitulación que acabamos de hacer muestra claramente que los distintos modelos simbólicos andinos comparten los mismos significados implícitos: en primer término se verifica que los significados míticos y espaciales de una misma columna equivalen entre sí (comparación sobre el eje vertical o paradigmático), y en segundo lugar que hay una oposición exacta entre los significados de las columnas positiva y negativa (comparación horizontal sobre el eje sintagmático). Aquí, en el plano connotativo, se constatan las mismas relaciones que ya observamos en el plano denotativo (cuadro 1).

¿Cómo explicar esta serie tan precisa de correspondencias y oposiciones, observadas en los distintos planos de todos los modelos simbólicos andinos?

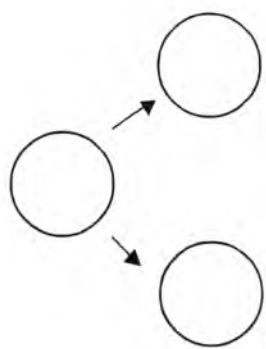
3. Síntesis de los símbolos andinos y nexo con la psicología

Hemos visto hasta aquí que existe una relación metafórica de analogía entre los distintos símbolos equivalentes de una misma columna (eje vertical), y entre sus correspondientes significados connotados. Por otra parte, se da una relación metonímica de contingüidad entre los símbolos denotativos y sus significados connotados.



Ahora bien, la metáfora equivale a la relación mágica de simpatía, por la cual un objeto (significante) atrae hacia sí a otro objeto similar (significado) y le transfiere sus cualidades[8]. Por ejemplo, en los embrujamientos, el daño ocasionado a un muñeco o animal se transfiere a la persona representada por él. Lacan asimila esta relación metafórica al proceso psicoanalítico de condensación, por el cual varias representaciones, que comparten algunos rasgos latentes comunes, se funden en un solo elemento manifiesto que se halla en la intersección de ellas y que las representa a todas[9][10]. La energía de las distintas representaciones se suma sobre la representación central[11], que de este modo se apodera de la carga de todas ellas[12]*.

Por su parte, la metonimia se equipara a la relación mágica de contagio, por la que un objeto (o símbolo) transmite sus cualidades a otro que se halla contiguo[13]. Por ejemplo, un amuleto transfiere sus atributos benéficos a la persona que lo lleva junto a sí. El lingüista R. Jakobson asimila la metonimia al proceso psicoanalítico de desplazamiento, por el que el acento, el interés y la intensidad de una representación pueden desprenderse de ésta para pasar a otras representaciones originalmente poco intensas, aunque ligadas a la primera por una cadena asociativa. El psicoanálisis explica el desplazamiento por el hecho de que la energía psíquica puede desligarse de las representaciones y deslizarse a lo largo de las vías asociativas[14].



* La condensación "es uno de los mecanismos fundamentales mediante los cuales se efectúa el 'trabajo del sueño'. Puede producirse de diferentes formas: un elemento (tema, persona, etc.) se conserva sólo por estar presente varias veces en distintos pensamientos del sueño ('punto nodal'); diversos elementos pueden reunirse en una unidad disarmónica (por ejemplo personaje compuesto); o también la condensación de varias imágenes puede hacer que se esfumen los rasgos que no coinciden, manteniéndose o reforzándose el rasgo o los rasgos comunes" (Laplanche y Pontalis 1983, p 76)[15].

De esta manera, los vínculos metafóricos y metonímicos entretejen una trama inconsciente de relaciones simbólicas y energéticas de índole mágica entre los distintos significantes y significados, denotados y connotados, que componen el universo de símbolos andinos. Esto da lugar a dos procesos:

En primer lugar, cada símbolo transfiere por contagio mágico o por desplazamiento metonímico sus significados implícitos a los demás símbolos equivalentes (los que se hallan en la misma columna paradigmática). Este mecanismo da lugar a un deslizamiento de significados y de energía psíquica, en virtud del cual cada símbolo participa de los significados específicos y de la carga de los demás símbolos análogos. Por ejemplo, los símbolos espaciales participan de los significados sexuales del símbolo de la pareja humana, de los significados jerárquicos del símbolo corporal, y de los significados temporales y arquetípicos propios de los símbolos míticos.

En segundo lugar, por simpatía mágica o por condensación metafórica, todos los símbolos análogos o estructuralmente equivalentes (pertenecientes a la misma columna paradigmática) aglutinan sus significados denotados y connotados y su respectiva energía en una sola entidad nuclear, que resume los rasgos esenciales compartidos por todos ellos y que concentra la totalidad de su carga energética.

Así, en virtud de este doble proceso inconsciente de aglutinación y desplazamiento de significados y de energía, todos los símbolos andinos se fusionan en tres núcleos esenciales o arquetipos, que corresponden a los tres términos de la lógica andina de oposición complementaria.

a. Arquetipos

Los arquetipos se pueden concebir pues como puntos nodales donde las interacciones simbólicas y energéticas son más densas. En otras palabras, son núcleos cargados de energía, formados por un conjunto organizado y coherente de significados psicológicos, ideológicos y formales. Desglosando, tenemos que los arquetipos comprenden los siguientes aspectos:

- Un conjunto de contenidos psíquicos e ideológicos (valores, cogniciones, actitudes, rasgos de carácter, etc.).
- Una dinámica, es decir procesos de almacenamiento, transformación y canalización de energía, que se expresan como emociones positivas o negativas.
- Una estructura o compleja red de organización psíquica, que articula, cohesiona y

ordena internamente los contenidos psicológicos, cognitivos y energéticos en torno a un centro unificador intangible. Esta estructura está definida por los atributos formales y por la organización tripartita de la lógica de oposición complementaria.

En rigor, los arquetipos no consisten en rasgos manifiestos, sino en matrices o estructuras psíquicas preexistentes y a priori, modeladas en las experiencias históricas compartidas por un grupo humano, y grabadas en su inconsciente colectivo. Estas estructuras o isomorfismos inmanentes, que son en sí formas puras desprovistas de contenidos, prefiguran el surgimiento de determinados atributos psicológicos, energéticos y estructurales concretos.

Específicamente, los arquetipos constituyen: 1) patrones preestablecidos de conducta que condicionan inconscientemente el comportamiento manifiesto; 2) predisposiciones afectivas que favorecen la aparición de determinadas emociones, pasiones o tendencias; 3) imágenes simbólicas que condicionan el surgimiento de ciertos conceptos, visiones, orientaciones y valores en la conciencia.

Estas maneras preestablecidas de pensar, sentir y actuar en relación a la naturaleza o a las demás personas conforman una estrategia para enfrentarse al medio, que es compartida por los miembros de una sociedad. Consiguientemente, los arquetipos son elementos fundamentales de la personalidad básica, definida como el conjunto de rasgos persistentes y estables que un grupo humano ha desarrollado para adaptarse a las condiciones económicas, sociales y culturales imperantes en una determinada etapa de su historia[16]. Aunque se modifiquen las condiciones sociales en que se han formado, los arquetipos se mantienen invariables; pero en determinadas circunstancias pueden conservarse latentes y en otras reactivarse. Son pues las constantes históricas en la psicología de los pueblos.

b. La contraparte andina: los ajayus

En base a la configuración simbólica andina hemos inferido la existencia de tres arquetipos (o complejos colectivos) fundamentales. Esta extrapolación de conceptos occidentales a partir de categorías simbólicas andinas no es tan forzada ni arbitraria como podría parecer porque en la etnopsicología aymara y quechua existen conceptos similares a las nociones analíticas de complejo y arquetipo.

Efectivamente, según los aymaras modernos el ser humano está conformado por dos componentes: el cuerpo físico o material, y un elemento psíquico que consiste

en varias "almas" o "sombras", las cuales animan o dan vida al cuerpo y le confieren las facultades psíquicas de la voluntad, el juicio, el raciocinio, la conciencia, la unidad y el equilibrio psicológicos[17].

No existe un consenso acerca del número o los nombres de estas "almas", ni sobre las características que las definen; sin embargo, todos están de acuerdo en distinguir por lo menos dos entidades psicoespirituales: el jach'a ajayu (espíritu mayor) y el jisk'a ajayu (espíritu menor), ambos descritos como sombras.

El jach'a ajayu (llamado también hatun ajayu entre los kallawayas) es "la parte más vital e importante del hombre" pues le "transmite las facultades del pensamiento, la sensibilidad y el movimiento". Por ello su separación del cuerpo ocasiona la muerte. El jach'a ajayu vendría a ser pues el principio activo de las funciones psíquicas (cognitivas, afectivas y volitivas), englobadas en el concepto aymara de chuyma, que se define como "el corazón y todo lo perteneciente al estado interior del ánimo: emoción, sensibilidad, voluntad, empeño, juicio, entendimiento, conocimiento, inteligencia, memoria, sabiduría, disposición y actitud"[18]. Como estos atributos son exclusivamente humanos, los animales carecen de jach'a ajayu[19].

En segundo lugar está el jisk'a ajayu (o juch'uy ajayu para los kallawayas). Este pequeño ajayu, común a los animales y a los seres humanos, "es el fluido que da consistencia al cuerpo". No sostiene la vida, pero su presencia es indispensable para la salud y el equilibrio mentales.

Un alma similar al ajayu es la qamasa, también llamada ch'iwi* (literalmente sombra), descrita como "la parte inferior del espíritu, mucho más sutil que el ajayu"[20] y diferenciada de él. La qamasa define el carácter o personalidad particular de cada individuo. Está representada por un animal, y confiere a la persona que la posee los atributos propios de ese animal. Así, "se dice que el puma tiene la cualidad de no escapar y de infundir temor"[21]; quien posea qamasa de puma tendrá la "habilidad de impresionar e intimidar a los otros. Si su qamasa es grande y fuerte, la persona tendrá poder para subyugar a los demás; por el contrario, si su qamasa es débil, será tímida; y si llega a perderla, se volverá descorazonada, deprimida y con dudas sobre sí misma"[22]. Cuando uno se asusta, es su qamasa quien en realidad se asusta[23]. Para enfrentar a una persona con qamasa fuerte es necesario tener coraje, que es el otro nombre dado a esta sombra. Una persona con coraje fuerte nunca se enferma, es audaz y no teme a nada ni a nadie[24].

La qamasa puede estar asociada a distintas cualidades, según el animal que la

* "Cchiuu: la sombra de las cosas" (Bertonio 1956, II, p. 88).

representa: "si alguien la tiene de cóndor es un hombre trabajador, progresista y de gran porvenir; el que la tiene de caballo es correcto, noble en sus actos, generoso, responsable e inteligente, es decir nadie mejor que esta persona; quien tiene qamasa de gallo es frívolo, celoso, pendenciero, mujeriego, pero muy varonil; el que la tiene de lagartija es holgazán, reflexivo, muy buen curandero (...) y aquél que tiene qamasa de cerdo es portador de los peores defectos (...) y lleva la desgracia a la familia porque es 'qhencha' (mal agüero)"[25]. Una informante aymara añade que quien tiene qamasa de víbora es flojo, le gusta echarse al sol y posee la capacidad de asustar; el que la tiene de conejo es encogido y temeroso; y que la qamasa de burro vuelve calmoso, flojo y mañudo a quien la posee[26]. Bertonio confirma que la qamasa es responsable de las distintas cualidades que puede tener un individuo: "camasa chuasilla: entonadillo", "camasa chupi: honra" y "camasa haque: encogido para pedir"[27]. También para este autor, hahayu (ajayu) es "la sombra de todas las cosas" y "hahuari amaya: el muerto o como sombra dél"[28]. Por otra parte, define a cchiuu (ch'iwi) como "la sombra de las cosas"[29]. En quechua antiguo, el término equivalente es kamaqin, que se traduce como "alma", "animar". Por ello el kamaqen supone "una transición de fuerza vital, un mantenimiento y una protección"[30]*. Kamaqin (y quizá qamasa) vienen de la raíz kama, común al quechua y al aymara, que significa fecundidad, riqueza, fuerza vital, energía animadora, creadora, espíritu, cosa sagrada, chamán (kamaq, kamay, kamiri, qamasa, kamaqin, kamasqa, respectivamente)

Según la concepción aymara moderna, estas entidades psicoespirituales (ajayu, qamasa, kamaqin, ch'iwi, etc.) son muy débiles al nacer el sujeto y se van fortaleciendo a medida que éste crece fisiológicamente; pero en la edad madura declinan progresivamente[32] debido a que se van desgastando en el transcurso de la vida, pues parte de ellas queda impregnada en todos los objetos que el individuo usa y en los lugares que frecuenta, hasta estar totalmente agotadas en el momento en que sobreviene la muerte[33].

Todas estas "almas" (a las que por comodidad denominaremos con el nombre genérico de ajayus) son susceptibles de abandonar el cuerpo a raíz de un susto o de un accidente, o porque un espíritu maligno las ha secuestrado. Cuando esto ocurre se

---

* En 1556 unos hechiceros andinos declararon a los extirpadores de idolatrías que "no sólo el hombre poseía su camaquen, sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, piedras o guanca (...) y que las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del camaquen. Cuando un hechicero quería hacer daño o matar a una persona invocaba al upani o camaquen de un hombre o mujer, y con espinas punzaba la sombra o doble del personaje"[31].

produce una alteración psíquica, una enfermedad, y aún la muerte. Por ejemplo, la pérdida del ajayu ocasiona una enfermedad típica denominada ajayu saraskta o k'atja. La víctima experimenta dolor de cabeza, fiebre y malestar general, está aquejada por sobresaltos e inquietud. Si el ajayu no regresa, el enfermo empieza a delirar, "queda como loco, está fuera de sí y no puede ayudarse"[34]. En estos casos se busca la ayuda de un curandero (yatiri), quien con auxilio de la coca determina el lugar y las circunstancias en que se perdió el ajayu, y si la curación será posible o no. En caso afirmativo, celebra una ceremonia denominada ajayu jawsaña (llamar al alma), durante la cual el enfermo se acuesta en su casa, mientras el yatiri, provisto de una golosina y de una prenda de vestir del paciente, se dirige al lugar donde se perdió el ajayu (si queda muy lejos, simplemente sale al patio de la casa). Allí, primero invoca a la Pacha Mama, a los achachilas, al espíritu del camino y a los santos cristianos, haciendo libaciones y ofrendas en su honor para que propicien la curación. Luego, a grandes voces llama repetidamente al ajayu perdido, agitando con la mano la prenda que trae consigo. Cuando considera que el ajayu ha vuelto, el yatiri regresa a la casa del enfermo, le pone la prenda y le da de comer la golosina que había llevado, prohibiéndole hablar con nadie durante tres días. Una variante es que el curandero atrapa al ajayu con dos tutumas, o bien espera hasta que un animal (que representa al ajayu perdido) venga a la casa[35].

En ocasiones, el ajayu vaga por su propia voluntad sin ser estorbado por limitaciones de tiempo y espacio, pues participa tanto del pasado cuanto del futuro, y puede viajar a cualquier parte, aún al mundo de los muertos. El ajayu vaga con mayor frecuencia mientras la persona duerme, y a veces regresa en sueños al mundo en el cual vivió una existencia previa. Los ajayus de los ancianos son particularmente propensos a vagar. Antes de que un hombre muera, su ajayu o kamasa visita todos los lugares donde ha estado en vida, para despedirse de sus amigos[36]. Al morir, la sombra o ajayu sale del cuerpo y ronda por la comunidad durante ocho días, al cabo de los cuales los deudos lavan la ropa del difunto y queman sus prendas más usadas o cualquier labor suya que ha quedado inconclusa, a fin de desligar al ajayu de su nexo físico con este mundo[37]. El ajayu regresa en la fiesta de Todos Santos durante los tres años consecutivos a su muerte, y luego desaparece, a no ser que se haya "condenado"[38].

En el sentido psicológico, los ajayus son entidades psíquicas bien diferenciadas y relativamente autónomas, que en conjunto conforman la totalidad de la personalidad. Estos sistemas parciales llevan una vida independiente dentro de la personalidad, pues "nacen", "crecen", "se debilitan", "se asustan", "se salen", cada uno por su lado.

Por otra parte, los ajayus son centros o campos de fuerza que determinan inconscientemente la conducta. En efecto, cada una de estas entidades es responsable de una función psicológica específica y define la presencia de un atributo o actitud determinados en el individuo: el jach'a ajayu es la base de las funciones cognoscitivas, motivacionales y afectivas; del jisk'a ajayu dependen la unidad y el equilibrio psíquicos, es decir, la salud mental; y la qamasa o el coraje determinan las actitudes o cualidades predominantes que caracterizan a la personalidad particular de una individuo (dominio - sumisión, coraje - cobardía, masculinidad - feminidad, laboriosidad - flojera, honestidad -deshonestidad, etc.). En otras palabras, los ajayus representan condiciones de posibilidad preestablecidas y a priori para que una determinada función psíquica, valor, actitud, conducta o rasgo de carácter se presente en el individuo. Todos ellos poseen un núcleo de significación invariable, asociado a un contenido ideativo de carácter mítico -el cóndor, el puma, el lagarto, la serpiente, la sombra- que representa experiencias y cualidades preexistentes compartidas por todos los seres humanos (véase el capítulo I).

Por todas estas razones, los ajayus pueden equipararse a los conceptos junguianos de complejo y de arquetipo, y efectivamente se trata de complejos universales cuyo núcleo está constituido por un arquetipo.

Esta equivalencia conceptual explica por qué los síntomas asociados a la pérdida de un ajayu (desasosiego, sobresaltos, inquietud, malestar, delirio, estar fuera de sí, etc.) guardan un sorprendente paralelo con los trastornos que según Jung ocasiona la irrupción de un complejo en la conciencia (alteración producida asimismo por una experiencia traumática). Dice Jung al respecto: "si existe un complejo y comienza a activarse, entra, por así decirlo, procediendo de abajo, en el nivel de la conciencia (...) La conciencia, al mismo tiempo ve ceder su nivel; se constata un 'descenso de nivel mental', es decir una disminución de la intensidad de la conciencia. Si esto (...) se produce de forma intensa hasta un estado en que el complejo ejerce un dominio total sobre el sujeto, la conciencia durante ese lapso se encuentra suspensa, se hace subliminal, recubierta como está por el complejo. Se asiste de pronto a una pérdida de la intensidad de la conciencia, el sujeto se vuelve distraído, no presta ya correctamente atención, y si se le pregunta qué le pasa no sabe responder. Los primitivos dicen en estos casos que los ha abandonado el alma, lo que expresa bellamente el hecho de que una parcela de energía de la conciencia ha sido transferida a un complejo subyacente"[39].

En su aspecto parapsicológico, los ajayus sobreviven a la muerte, se impregnan en los objetos que tocan, y se desprenden del cuerpo físico para vagar por su cuenta

sin ninguna restricción espaciotemporal, pues son capaces de desplazarse hacia cualquier lugar lejano y desconocido, y aún de incursionar en el pasado o futuro. En este sentido, el concepto de ajayu explicaría los fenómenos P.S. como la percepción extrasensorial, la telepatía, la premonición, los poltergeist, las "despedidas de los moribundos" y el desdoblamiento, cuya existencia está reconocida por la ciencia oficial, aunque todavía no existe una explicación satisfactoria para ellos.

B. PERSONALIDAD AYMARA

Los símbolos andinos, inspirados en realidades concretas de profunda significación cultural, han sido grabados en el inconsciente colectivo de los indígenas por las experiencias históricas cruciales compartidas por ellos. En virtud de un proceso metafórico y metonímico de transferencia y aglutinación de significados, toda la energía psíquica, los contenidos psicológicos e ideológicos y los atributos formales vinculados a estos símbolos se condensan en tres entidades psicológicas fundamentales, denominadas arquetipos o complejos por la psicología analítica, y ajayus, jañayus o qamasas por la etnopsicología aymara. Tales arquetipos (o si se prefiere ajayus) son los componentes estructurales básicos de la personalidad colectiva de un grupo humano.

A partir de la estructura formal, de los contenidos psicológicos y de la organización lógica implícitos en el simbolismo andino intentaremos reconstruir la estructura, los contenidos psicológicos y la dinámica de estos tres arquetipos, que conformaban la personalidad básica aymara precolombina. Para ello haremos tres tipos de inferencias:

En primer lugar, el sistema formal de la lógica de oposición complementaria y los atributos jerárquicos, espaciales y temporales del simbolismo andino constituyen una estructura inconsciente universal, que está representada en la configuración neurofisiológica del ser humano y que ordena o articula internamente las manifestaciones psicológicas del mismo. Este hecho nos autoriza a inferir a partir de dicho sistema formal la estructura de la personalidad; o dicho en términos concretos, a deducir el número, la disposición mutua y las relaciones jerárquicas y espaciotemporales de sus componentes básicos o arquetipos.

En segundo lugar, el valor proyectivo y el carácter arquetípico de los significados

psicológicos e ideológicos del simbolismo andino nos permite inferir de ellos los contenidos específicos (valores, actitudes, afectos, cogniciones, motivos y conductas) de la personalidad aymara precolombina; o más exactamente, de los arquetipos que la conforman.

Por último, invocando las mismas razones dadas en los puntos anteriores, a partir del aspecto operante de la lógica de oposición complementaria (sus contradicciones internas y sus respectivas soluciones) extrapolaremos la dinámica de la personalidad; es decir las relaciones funcionales entre sus componentes arquetípicos.

1. Estructura de la personalidad

La estructura de la personalidad está conformada por tres componentes arquetípicos: dos elementos opuestos y complementarios que corresponden a los términos Alto positivo y Bajo negativo de la lógica andina, integrados por un tercer elemento que equivale al término mediador central. A continuación deduciremos estos tres arquetipos a partir de los significados formales (jerárquicos, espaciales y temporales) asociados a los términos lógicos correspondientes. Anotaremos los atributos formales en el margen izquierdo, y sus correlatos psicológicos en el resto de la página.

a. Máscara

La sombra de la psicología analítica corresponde a los conceptos aymaras de "manqha jaqisa: el interior del hombre", "manqha chuyma: el interior del corazón o pensamiento" y "manqha: el envés o cara de adentro", que se oponen al "ajanu: el rostro o faz" y a "alax jaqisa: el exterior del hombre", los que a su vez definen la máscara, como lo vimos más arriba.

Alto
Arriba

Externo
Afuera

El componente "positivo" o "alto" de la estructura psíquica, al que llamaremos máscara, está destinado a enfrentar al mundo externo, a las circunstancias naturales, y especialmente a las exigencias sociales. Por consiguiente, la máscara está conformada por un conjunto de actitudes y conductas socialmente aceptadas, que se con-

Orden establecido	sideran correctas y adecuadas en conformidad con las normas vigentes del orden establecido.
Centro de poder Estado Oficial Arriba Externo Superficial Visible Aparente	La máscara corresponde pues a los ideales, reglas convencionales y valores internalizados por el sujeto, y constituye por tanto el aspecto oficial, externo y manifiesto de la personalidad, que el individuo expone a los otros. Literalmente es una careta o fachada social destinada a producir una determinada impresión en los demás y a encubrir los aspectos inaceptables del propio carácter. Equivale a las cualidades que la opinión pública atribuye a un individuo, al rol que desempeña en la sociedad y a la imagen idealizada que el mismo sujeto tiene de sí.
Abierto Manifiesto Declarado	Obviamente estas actitudes y conductas abiertas, manifiestas y declaradas están reconocidas conscientemente por el individuo y se hallan sometidas a su voluntad.
Luz	Son impulsos conscientes canalizados hacia fines sociales, o dicho de otra manera, energía psíquica provista de un orden y una orientación. Por esta razón están bien adaptadas al ambiente y forman el estrato superior, filogenéticamente más evolucionado y diferenciado de la personalidad; es decir, la estrategia dominante o principal con que el individuo se enfrenta a su medio.
Orden Nuevo Moderno Superior Dominante Principal Mayor jerarquía	

En términos aymaras, este elemento externo y manifiesto de la personalidad correspondería a "alax jaqisa: el exterior del hombre" y a "ajanu: el rostro o la faz externa". Jung lo denomina persona, que justamente significa máscara en latín.

b. Sombra

El opuesto complementario de la máscara es la sombra, el componente psíquico definido por los atributos jerárquicos, espaciales y temporales correspondientes al término negativo o Bajo del simbolismo andino.

	La sombra está conformada por los instintos o impulsos primarios de índole egoísta o ruin que transgreden las normas sociales, y por los antivalores y las actitudes de disconformidad o rebeldía que desafían y cuestionan el orden establecido.
Antiorden Disconformidad Rebeldía	
Comunidad periférica	Estos comportamientos y actitudes, que se consideran incorrectos, desadaptados, penosos o peligrosos, son reprimidos mediante el castigo o la censura pública.
	La sombra es por tanto el aspecto negativo y antioficial de la personalidad, que la sociedad prohibe manifestar y que el propio sujeto censura o niega poseer. De ahí es que esta faceta vergonzosa de la individualidad sea disimulada, ignorada y escondida a la vista de los demás, y aún a los propios ojos. Dicho de otra manera, es la propia imagen negativa que se rechaza en uno mismo y se proyecta sobre otros; la porción inferior, interna y oculta de la personalidad, que permanece olvidada e inconsciente en lo profundo de la psique, al margen de todo control voluntario ejercido por el sujeto.
Antioficial Oculto Encubierto	
Simulado Escondido	
Abajo Adentro Interno Profundo Oscuro Invisible	

Inferior Antiguo	Por carecer de una orientación consciente voluntaria, los impulsos primarios que constituyen la sombra son una forma caótica y desorganizada de energía no diferenciada ni dirigida, que consiguientemente posee un escaso valor adaptativo en relación al ambiente. Se trata pues de los atributos menos desarrollados del sujeto, que no pueden ser usados en la vida cotidiana y por tanto se desechan.
Primitivo Arcaico De menor jerarquía Subordinado Secundario	La sombra, que corresponde filogenéticamente a las experiencias primitivas de la especie, es el estrato más arcaico de la personalidad. Por ello es una estrategia desadaptada para hacer frente al mundo actual y está subordinada a la máscara, no teniendo sino una importancia secundaria dentro del conjunto total de la personalidad.

c. Yo o sí mismo

Entre la máscara y la sombra se interpone un tercer elemento mediador denominado yo o sí mismo, el cual está definido por los atributos simbólicos del Akapacha, el taypi y la pampa. Aunque nos ocuparemos detalladamente de él más adelante, cuando desarrollemos la dinámica de la personalidad, por ahora adelantaremos que este tercer término es el responsable de complementar, integrar y equilibrar a la máscara con la sombra, a fin de hacer frente al medio circundante.

2. Descripción de la personalidad aymara precolombina

A partir de los atributos formales del simbolismo andino y de los conceptos etnopsicológicos aymaras hemos inferido la estructura universal de la personalidad:

las principales entidades psicológicas que la componen, las relaciones jerárquicas, espaciales y temporales que éstas tienen entre sí, y las funciones psicológicas que desempeñan. Ahora corresponde integrar en esta estructura formal, abstracta y vacía, los contenidos psicológicos concretos (creencias, valores, afectos, actitudes y conductas) que conformaban la personalidad básica aymara precolombina en su especificidad.

Este conjunto más o menos persistente y estable de contenidos o rasgos psicológicos ha sido desarrollado por los aymaras para adaptarse a las condiciones económicas, sociales y culturales imperantes en los distintos períodos de su historia. Puesto que son dos las etapas principales que se distinguen en la historia andina prehispánica, tenemos que en la personalidad aymara precolombina coexisten dos configuraciones de rasgos: la máscara, desarrollada como adaptación a la Epopeya Civilizadora y a la Edad de la Guerra, y la sombra, que es el resabio psicológico de la adaptación a la primitiva Edad de la Tinieblas.

En lo que sigue reconstruiremos los contenidos psicológicos concretos de la máscara y la sombra aymaras precolombinas a partir de los significados psicológicos e ideológicos connotados por el simbolismo andino, los cuales serán interpretados en el contexto de las condiciones históricas en que se han formado.

a. Máscara

El estrato superior, externo, manifiesto y dominante de la personalidad aymara precolombina estaba conformado por los significados psicológicos asociados al término Alto - positivo de la dialéctica andina: las cualidades del Héroe Civilizador, las virtudes de la Edad de Oro y las características de urqu y alax.

Masculino
Varonil
Hombría
Fuerte, resistente
Brioso, de pecho
Animoso
Probar las fuerzas trabajando o riñendo

Forjado en la milenaria experiencia de domesticar un suelo duro e inhóspito, y en las interminables guerras interétnicas, el carácter predominante del aymara precolombino era varonil, recio, pujante y austero, cualidades que se manifestaban fundamentalmente en la inclinación hacia el trabajo y en la vocación guerrera que siempre caracterizaron a esta etnia.

Guerrero, soldado, conquistador
Acudían como gente militar
Tener enfado, disputar
Contrario, Valeroso
Capitán de cuya valentía cuelgan
otros, adalid
Bravos capitanes valientes y animosos
Victorioso, invensible
Señor del mundo
Costar trabajo
Esforzado
Diligente trajador, fervoroso y
animoso como un fuego
Industrioso
Que hace y acaba las cosas antes
que los otros
Que da recado sólo a todos los recados
No había pereza
Hacedor, creador

Hábil, ingenioso

Inventor
Curiosidad, ingenio
Comprender, saber, entender
Hombre de gran entendimiento
Vivo, despierto

Sabio
Filósofos, astrólogos, khipus

Una larga historia de continuos combates, sumada a la incesante lucha contra la ecología adversa, hicieron de los aymaras un pueblo aguerrido y conquistador, dotado de una clara conciencia hegemónica. A todas luces, los aymaras precolombinos eran esforzados combatientes que se distinguieron por su coraje, su tenacidad en las batallas y la valentía de sus capitanes; no en vano lograron dominar el Collao hasta el advenimiento de los incas.

Estas condiciones que modelaron la tenacidad en el combate fueron las mismas que labraron el empeño en el trabajo: acostumbrados a un suelo que únicamente cede sus frutos a quien se los arranca con tesonero esfuerzo, los aymaras se hicieron trabajadores incansables, industriosos y diligentes. Convirtieron a la laboriosidad en un ideal colectivo, y no vacilaron en acometer con brío y entusiasmo obras descomunales.

Amén de estimular la tenacidad, el reto de una desmesurada naturaleza incentivó el ingenio y la imaginación creadora de los aymaras: la exigencia de hallar soluciones eficientes y originales a sus formidables problemas de supervivencia desarrolló en ellos la inventiva y el hábito de la observación acuciosa de la naturaleza para comprender sus fenómenos. Con el tiempo, esta inclinación hacia la experimentación y el conocimiento permitió desarrollar un gran acervo de saberes, técnicas y artes, el cual fue atesorado y transmitido de generación en generación por

Hombre machucho
Varón maduro, prudente, juicioso
Maestro que enseña lo que sabe
Diestro, que hace todo con facilidad

Trabajo comunitario
Reciprocidad

Disciplina
Cumplimiento de las obligaciones de reciprocidad
Obediencia de las leyes
Moralidad, orden social
Buenas costumbres
Justicia
Dadivoso, liberal, pródigo, que no repara en dar
Liberalidad, magnanimidad
No había avaricia
Cooperación, solidaridad
Padecer por los otros
Librar a alguien con su trabajo
Bienechor, amoroso con los pobres
Caridad

los sabios y "ancianos prudentes". Semejante caudal de conocimientos explica las magníficas obras que nos legaron los aymaras precolombinos.

No obstante su grandiosidad, estas realizaciones fueron logradas con herramientas o recursos técnicos relativamente sencillos y hasta rudimentarios, que requerían de una cantidad enorme de esfuerzo humano. La necesidad de movilizar esta fuerza de trabajo y de racionalizar su empleo obligó a los aymaras a desarrollar una organización social sumamente eficiente, basada en el principio de la reciprocidad complementaria. Este fue sin duda el mayor logro cultural aymara, a la vez que la base de sus demás realizaciones. Dicha organización social ha dejado su impronta en el carácter aymara: la práctica secular de la reciprocidad complementaria ha modelado la disciplina y la responsabilidad en el cumplimiento de las obligaciones comunitarias, el cuidado del patrimonio común, la obediencia de las leyes, la moralidad y el sentido de justicia, de equidad y generosidad en el intercambio recíproco. Por otra parte, la continua experiencia de compartir el trabajo y sus frutos los ha imbuido de una inclinación hacia la prodigalidad, la cooperación, la solidaridad, la hospitalidad y la lealtad comunitaria, virtudes que se manifestaban en el altruismo, el comportamiento ético y la predisposición hacia el propio sacrificio en aras del bienestar común.

Llano, tratable, regocijado
Hablar y reír el que no solía
Alegrarse el triste

Allanarse en el trato en que no se hermanaba con nadie

Hombre claro, que nada finge, sin doblez, sencillo, llano, que nada encubre.

Para que los vínculos de reciprocidad complementaria sean fructíferos, es indispensable que se desenvuelvan dentro de un marco de buenas relaciones interpersonales. Este hecho explica el énfasis que la cultura aymara pone en el trato social civilizado, en la consideración y en la actitud abierta hacia los demás, de donde se infiere que los aymaras precolombinos eran básicamente sociables, gregarios, corteses, afables, llanos, sinceros y comunicativos.

El conjunto de actitudes, valores y comportamientos que acabamos de describir conformaba la estrategia predominante con que los aymaras precolombinos se enfrentaban a su ambiente social y natural, y constituía la imagen que tenían de sí mismos y la fachada que mostraban a las otras etnias. Perfectamente adecuada a las normas sociales y a las condiciones materiales de existencia que prevalecían entonces, esta porción externa y consciente de la personalidad permitía canalizar fluidamente la energía psíquica hacia los fines de supervivencia colectiva y hacia las metas sociales, posibilitando así una adaptación satisfactoria al medio.

Evidencias históricas

Pese a la coherencia interna entre los datos de las distintas fuentes en que nos basamos, la descripción que acabamos de hacer de la máscara aymara precolombina no pasa de ser una inferencia. Queda por saber si las cualidades que atribuimos al aymara precolombino corresponden efectivamente a la realidad histórica. Para comprobarlo cotejaremos lo expuesto con los testimonios de los cronistas y con las evidencias arqueológicas.

La magnitud de las obras emprendidas por los primitivos aymaras -los andenes agrícolas que cubrían todos los cerros andinos y las grandiosas ciudades, fortalezas, acequias y tumbas que edificaron en la antigüedad- son una prueba irrefutable de su laboriosidad, empeño y disciplina*.

* Y así como los aymaras eran reputados de trabajadores, los urus tenían fama de flojos: en quechua se llama "urucolla al que almuerza muy temprano sin trabajar, como los uros" (Gonzáles Holguín, 1901 p. 389).

En cuanto a la habilidad creadora y a la inventiva aymaras, Cieza de León, que alcanzó a conocer la civilización andina en todo su esplendor, nos da el mejor testimonio. En la parte de su Crónica del Perú que se refiere a la provincia del Qullasuyu, el autor hace la siguiente descripción de las obras que realizaron los indios: "porque cierto entre ellos se han visto y ven cosas tan primamente hechas por su mano, que todos los que dellas tienen noticia se admiran; y lo que más se nota es que tienen pocas herramientas y aparejos para hacer lo que hacen, y con mucha facilidad lo dan hecho con gran primor. En tiempo que se ganó este reino por los españoles se vieron piezas hechas de oro y barro y plata, soldado lo uno y lo otro de tal manera que parecía que había nacido así. Viéronse cosas más extrañas de argentería, de figuras y otras cosas mayores, que no cuento por no haberlo visto: baste que afirmo haber visto que con dos pedazos de cobre y otras dos o tres piedras vi hacer vajillas, y tan bien labradas, y llenos los bernegales, fuentes y candeleros de follaje y labores, que tuvieran bien que hacer otros oficiales en hacerlo tal y tan bueno con todos los aderezos y herramientas que tienen; y cuando labran no hacen más de un hornillo de barro, donde ponen el carbón, y con unos cañutos soplan en lugar de fuelles. Sin las cosas de plata, muchos hacen estampas, cordones y otras cosas de oro; y muchachos que quien los ve juzgara que aún no saben hablar, entienden en hacer destas cosas. Poco es lo que agora labran, en comparación de las grandes y ricas piezas que hacían en tiempo de los ingas; pues la chaquira tan menuda y pareja la hacen, por lo cual parece haber grandes plateros en este reino, y hay muchos de los que estaban puestos por los reyes ingas en las partes más principales dél. Pues de armar cimientos, fuertes edificios, ellos lo hacen muy bien; y así, ellos mismos labran sus moradas y casas de los españoles, y hacen el ladrillo y teja y asientan las piedras bien grandes y crecidas, unas encima de otras, con tanto primor que casi no se parece la juntura; también hacen bultos y otras cosas mayores, y en muchas partes se han visto que lo han hecho y hacen sin tener otras herramientas más que piedras y sus grandes ingenios. Para sacar grandes acequias no creo yo que en el mundo ha habido gente ni nación que por partes tan ásperas y dificultosas las sacasen y llevasen, como largamente declaré en los capítulos dichos. Para tejer sus mantas tienen sus telares pequeños; y antiguamente, en tiempo que los reyes ingas mandaron este reino, tenían en las cabezas de las provincias cantidad de mujeres, que llamaban mamaconas, que estaban dedicadas al servicio de los dioses en los templos del sol, que ellos tenían por sagrados, las cuales no entendían sino en tejer ropa finísima para los señores ingas, de lana de la vicunias; y cierto fue tan prima esta ropa como habrán visto en España por alguna que allá fue luego que se ganó este reino. Los vestidos destos ingas eran camisetas destas ropas,

unas pobladas de argentería de oro, otras de esmeraldas y piedras preciosas, y algunas de plumas de aves; otras, de solamente la manta. Para hacer estas ropas tuvieron y tienen tan perfectas colores de carmesí, azul, amarillo, negro y de otras suertes, que verdaderamente tienen ventaja a las de España"[40].

Los antiguos aymaras poseían un detallado conocimiento de los recursos naturales, de los climas y de la ecología del territorio que habitaban. Así, domesticaron cientos de variedades de papas, ocas y quinua, adaptadas para prosperar óptimamente en las distintas altitudes y temperaturas, aún en las altas punas. Desarrollaron también métodos eficientes de pastoreo, cultivo, control natural de plagas y preservación de alimentos por deshidratación al frío.

En cuanto a sus conocimientos de astronomía y a sus técnicas de registro de datos, el mismo Cieza escribe en otro párrafo que: "Usan de una manera de romances o cantares, con los cuales les queda memoria de sus acaecimientos, sin se les olvidar, aunque carecen de letras y entre los naturales de esta Collao hay hombres de buena razón y que le den de sí en lo que les preguntan y dellos quieren saber; y tienen cuenta del tiempo, y conocieron algunos movimientos, así del sol y de la luna, que es causa que ellos tengan su cuenta al uso de cómo lo aprendieron de tener sus años, los cuales hacen de 10 en 10 meses; y así entendí dellos que nombraban el año mari [mara], y al mes y luna alej paqueje [phaxsi][41].*

Lo que explica esta exactitud en las relaciones sobre el pasado y en los cómputos es que los aymaras tenían su propio sistema de registro de datos por medio de nudos en un cordel, al que denominaban chinu. Según Bertonio, chinu es el "nudo de hilo, cordel y la cuenta que señalan por nudos de lo que se da o recibe"[42]. La persona encargada de esta contabilidad de lo dado y lo recibido en los intercambios recíprocos era el chinukamana: "uno que tiene cuenta de lo que se debe, contador"[43].

Por lo que respecta a la belicosidad y al valor de los aymaras, en el capítulo I mencionamos que durante el Intermedio Tardío (cuarta edad de Waman Puma) imperaba en el Qullasuyu un estado generalizado de guerra entre la multitud de señoríos regionales en que se había disgregado el imperio de Tiawanaku. Los pobladores del Collao se replegaron a sus fortalezas construídas en las altas punas, desde donde libraban constantes combates entre sí. Santacruz Pachakuti relata que en aquella época, a la que denomina Purunpacha, vinieron varios ejércitos "de hacia arriba de

* Existía además otro sistema de contabilidad mediante piedras negras y blancas: "piedras de cuenta para contar lo que se debe cchaara [negro], para lo que se ha pagado: hanko [blanco]. Contar con ellas iranocatha". (Bertonio, 1956, I. p. 367).

Potosí" en plan de guerra y que poblaron los lugares baldíos. Pasados muchos años, la tierra faltó y por ocupar la que había se suscitaron frecuentes "guerras y discordias, que todos en general se ocupaban en hacer fortalezas, y asi cada día ha habido encuentros y batallas, sin haber paz en este tiempo de tantos combates y guerras injustos"[44].

Cieza confirma que "los moradores destas provincias Collasuyu (...) antes de que los Incas Señoreasen (...) hacían en los cerros castillos que llaman pucaras, desde donde, aullando con lenguas extrañas, salían a pelear unos con otros sobre las tierras de labor o por otras causas y se mataban muchos dellos, tomando el despojo que hallaban y las mujeres de los vencidos (...). Todos ellos eran behetrías sin orden, porque cierto dicen no tenían señores ni más que capitanes con los cuales salían a las guerras"[45]*.

Por su parte, Mercado de Peñaloza cuenta que los antiguos pacajes (una etnia aymara) "peleaban (...) de ciento en ciento y de doscientos, a modo de escuadrones, desnudos, y el más valiente dellos era el que los capitaneaba y mandaba en la guerra. Salían embijados las piernas y los brazos y rostros con colores, para mostrarse más fieros a sus enemigos. Peleaban a pie con unas macanas a manera de hachas darmas, con algunas lanzas a manera de las nuestras, con arcos y flechas y algunas rodelas traídas de los Yungas"[46]**.

En Tanka Tanka y Kutimpu, ubicadas al noroeste del lago Titicaca, en las altas punas por encima de los 4.000 metros, los arqueólogos Hyslop y Mujica hallaron recintos amurallados que encerraban hasta 60 hectáreas y contenían andenes de cultivo, corrales, viviendas y chullpas[47]. Restos de fortalezas similares se hallan esparcidos por todas las tierras altas del Altiplano, confirmando que los aymaras prehispánicos fueron un pueblo aguerrido y valeroso, y que esos atributos bélicos estaban asociados a la población de las altas punas de Urqusuyu.

Esta combatividad que demostraron durante el Intermedio Tardío se mantuvo inalterada a lo largo de todo el período incaico, pues los aymaras resistieron con gran entereza a la expansión de los incas y tuvieron varias rebeliones contra ellos.

---

* Véase también Sarmiento de Gamboa, 1942 p. 43-44.

** Ulloa de Mogollón dice que los collaguas "peleaban con unas mazas de palo recio y fuerte, y para que lo fueran más, afrotábanlas con plata o cobre tirado y el cabo con una porra de plata o de hierro con unas puntas e con hondas hechas de cobre e con unas cuerdas de nervios recias y al cabo puestas unas bolas de cobre pesadas, tirábanlas y llaman a esto ayllu" (Ulloa de Mogollón, 1586, p. 330).

No hay un consenso entre los distintos cronistas acerca de los sucesos de la conquista del Qullasuyu, ni sobre cuál de los incas los protagonizó; sin embargo se puede sacar en claro lo siguiente:

Según Pachakuti Yamki, el Inca Wiraqucha envió a su hijo natural Inca Urqun a conquistar los Qullasuyus con un numeroso ejército. La expedición fracasó pues Inca Urqun fue vencido y muerto en Huanocalla (...) y los soldados volvieron con gran afrenta[48]*.

Durante el reinado de Wiraqucha Inka -dice Cieza-, gobernaban la parte norte del Collao dos poderosos señores rivales: Sapana, jefe de los qullas, cuya capital era Jatun Qulla, y Kari, señor de los lupaqas, con asiento en Chucuito. Cada uno de ellos quería ser el señor absoluto de todo el Qullasuyu, y para derrotar a su rival ambos intentaron ganarse el favor del Inca Wiraqucha y con ese objeto mandaron sendas embajadas al Cuzco. Wiraqucha decidió tomar partido por Kari[49].

Luego Wiraqucha Inka invadió el Collao y "llegando a un pueblo por nombre Combapata, junto a un río que por él pasa, halló a los canches [una etnia aymara] puestos en orden de guerra y allí se dio entre unos y otros la batalla, donde de ambas partes murieron muchos y fueron los canches vencidos"[50] y se rindieron al Inca. Los kanas (otra etnia aymara) optaron por aliarse con el Inca, quien les envió ricos presentes en señal de amistad[51].

Entretanto, Sapana, que "estaba ya entendiendo cómo Cari se había gratulado con Viracocha y que le estaba aguardando; y, porque no se hiciese más poderoso, acordó el de salir a buscar y dar batalla antes que el Inca se juntase con él; y Cari, que debía de ser animoso, salió con su gente a un pueblo que se llama Paucarcolla y junto a él se afrontaron los dos más poderosos tiranos de la comarca, con tanta gente que se afirma que se juntaron ciento y cincuenta guarangas** de indios: y entre todos se dio la batalla a su usanza, la cual cuentan que fue muy reñida y a donde murieron más de treinta mil indios. Y, habiendo durado gran rato, Cari quedó por vencedor y Zapana y los suyos fueron vencidos con muerte de muchos y el mismo Zapana fue muerto en esta batalla"[52].

Ante el triunfo de Kari, Wiraqucha Inka decidió confirmar su alianza con él. Le

* También se sabe que antes de la conquista incaica, por la provincia de Paria "había dos caciques o reies que (...) eran muy valerosos, traían entre sí competencia y crueles guerras (..) (Antonio Vásquez de Espinoza, 1629. Citado por Platt s/f).

** Ciento cincuenta mil.

ofreció a su propia hija en matrimonio, y ambos realizaron un pacto ceremonial de amistad[53].

Pachakuti Inka Yupanki prosiguió la conquista del Qullasuyu, o más exactamente, fue él quien realmente sometió a los aymaras. Para Sarmiento de Gamboa, después de una larga batalla en que ninguno de los bandos obtenía ventaja, Pachakuti Inka venció a Chuchiqhapaq, señor de los qullas[54], y como confirma Santacruz Pachakuti Yamki, "ganó toda la provincia de los collasuyos y entró a la conquista de los chayas y carabayas"[55]. Cobo coincide en que Pachakuti Inka sometió a "los pueblos y naciones del contorno de la gran laguna del Titicaca, que de una parte la ciñen la provincia de los lupacas y pacasas, y de la otra las de Paucarcolla, Asangaro y Omasuyo, con las islas que tiene dicha laguna (...). Algunos de los pueblos referidos se defendieron valientemente y tuvieron muchos reencuentros con el Inca [Pachakuti] antes de sujetársele; porque a no pocos se les puso apretado el cerco y ellos hicieron fortalezas en que defenderse, como son las de Caquingora y la que vemos en un alto cerro del pueblo de Juli, que es de cinco murallas de piedra seca unas dentro de otras, adonde los naturales se acogieron y pelearon mucho tiempo defendiéndose, y con más maña y engaño que por fuerzas de armas los rindió el Inca. También los pacasas defendieron algunos días la puente del Desaguadero de la laguna del Titicaca o de Chucuito, y para ganársela, envió el Inca parte de su ejército a buscar vado ocho leguas más abajo"[56].

Los habitantes del Qullasuyu nunca se resignaron a la dominación incaica: "como los collas eran unos de los que más procuraban su libertad, siempre que hallaban coyuntura se aventuraban"[57], dice Sarmiento de Gamboa, quien describe dos sublevaciones contra Tupaq Inka Yupanki. La primera fue liderada por los hijos de Chuchiqhapaq (el señor de los qullas vencido por Wiraqucha Inka), los cuales huyeron de su prisión en el Cuzco, "y por la parte por donde pasaban iban alzando muchas naciones, aún las que estaban muy cerca del Cuzco, y principal se alzó Collasuyo con todas sus provincias (...) y dieron batalla muy porfiada y sangrienta, adonde hubo grandes crueldades porque los unos peleaban por la vida y libertad y los otros por la honra (...), mas los collas (...) querían más morir peleando que verse rendir, y así se metían en las armas de los orejones, los cuales con grande crueldad mataban a los collas cuantos se les ofrecía delante"[58].

La segunda rebelión se produjo al difundirse la falsa noticia de que Tupaq Inka Yupanki había muerto en una campaña contra los Antisuyus. Entonces las provincias del Qullasuyu "concertáronse todas a una, desde Vilcanota para adelante, a una parte y a otra, con muy gran secreto de se rebelar y no estar bajo el dominio de los

incas. Y como aborreciesen el mando que sobre ellos el Inca tenía (...), juntos en Atuncolla y en Chucuito se alzaron las provincias de los Puquinas y Collas, desde Vilcanota y Chacamarca, contados los Umasuyus de Urancolaime, Hachacachi, Uancani, Asillo, Asángaro, con todos los Taracos, y se hacen su fortaleza de Llallauapucara, con doscientos mil hombres"[58]. Tupaq Inka Yunpanki envió a un ejército de doce mil hombres, que fue desbaratado por las mujeres cullacas en Warmipukara (fortaleza de las mujeres). Ante esto, el Inca en persona salió del Cuzco a la cabeza de un ejército de ciento veinte mil hombres, con el que sitió la fortaleza de Llallawapukara durante tres años, al cabo de los cuales venció a los qullas, aunque éstos[60] "primero que los pudiesen sujetar, se mostraron tan valerosos que les mataron mucha gente"[61].

El Inca dio un escarmiento ejemplar por su crueldad a los rebeldes, que fueron masacrados en su mayoría. Los pocos sobrevivientes fueron afrentados, y sus wak'as arrojadas al lago de Urcos, después de haber sido profanadas[62]. Los vencidos pidieron la paz y ofrecieron pagar todos los tributos que debían. El Inca aceptó sus condiciones, y desde entonces el Qullasuyu se mantuvo leal al soberano cuzqueño.

Una vez asimilados al Tawantinsuyu, los aymaras, gracias a la belicosidad que habían demostrado, se convirtieron en guerreros especializados al servicio del Inca. Así, durante el reinado de Wayna Qhapaq el tributo de los pacajes consistía en aportar hombres de 30 años para combatir en los ejércitos imperiales*. Asimismo, los indios charkas, en virtud de su bravura, fueron elegidos para combatir a las órdenes del Inca; por ello estaban exentos de todo tributo y gozaban de otras prerrogativas.

Estos ejércitos de aymaras tuvieron una actuación destacada en todos los confines del Tawantinsuyu; por el norte conquistaron para el Inca el territorio del actual Ecuador y parte de Colombia, y por el sur defendieron al Imperio contra los chiriguanos, como lo declara don Fernando de Ayaviri, cacique principal de la confederación de los charkas: "nosotros (...) los Charcas y Caracaras y Chuis y los Chichas, diferenciados en los trajes y hábitos, hemos sido soldados desde tiempo de los ingas llamados Inga Yupangue y Topa Inga Yunpangue y Guaynacaua y Guascar Inga (...). Estas dichas cuatro naciones (...) hemos sido soldados (...) reservados de pechos y alcabalas y de todas las demás tasas y servicios personales (...). Nosotros vencíamos y

* "Todos los indios de la provincia de los Pacasas eran en tiempo de su gentilidad subjetos al Inga Guayna Caua y a sus antecesores y subcesores, a los cuales los dichos indios servían y tributaban con mucha lealtad y fidelidad y les servían en esta manera: que de los 30 años para arriba iban a la guerra (...)". (Cabeza de Vaca, 1965 p. 346).

teníamos victoria contra los chachapoyas, cayambis, cañaris, quitos y quillacingas, que son los de Guayaquil y Popayán.

"Lo mismo (...) en las fronteras y guarniciones en las fortalezas contra los chiriguanaes (...). Así mismo como estas dichas cuatro naciones fueron gentes tan valerosas y belicosas que (...) habían conquistado y ganado muchas tierras (...) fueron muy estimados por los dichos señores ingas (...) y por honrar y en lugar de dar recompensas por sus servicios como a hidalgos y caballeros les llamaron sus hijos primogénitos y mayorazgo de su Reino, como es público y notorio"[63].

También hay evidencia de que los lupaqas participaron en las guerras que el Inca libraba en Quito[64], y que Wayna Qhapaq encomendó la conquista de los pastos a cuatro de sus capitanes más valientes, dos de los cuales eran del Qullasuyu[65].

En síntesis, los datos históricos demuestran que los aymaras fueron gente de guerra durante el Intermedio Tardío; que opusieron tenaz resistencia a la conquista inca, la cual sólo fue posible gracias a la rivalidad entre los señoríos aymaras y a la alianza del Inca con algunos de ellos (los lupaqas y los kanas); que los aymaras se rebelaron repetidas veces amenazando la supremacía incaica; y por último, que se convirtieron en las tropas élite de los ejércitos del Tawantinsuyu.

b. Sombra

Siguiendo el mismo procedimiento que empleamos para exponer la máscara, extrapolaremos la sombra a partir de los significados psicológicos asociados al término Bajo-negativo (los atributos simbólicos de uma, manqha, el Genio Maligno y la Edad de las Tinieblas).

El estrato inferior, interno y oculto de la personalidad aymara precolombina estaba constituido por los contenidos psíquicos arcaicos, que se formaron a todo lo largo del pasado prehumano de la especie y de los estadios primitivos de la humanidad, en particular las primeras eras de la historia andina (las sociedades cazadoras, recolectoras y de agricultura incipiente) correspondientes a la mítica Edad de las Tinieblas.

> Por lo que respecta a las experiencias prehumanas, la sombra contiene todos los impulsos primarios vinculados a las necesidades fisiológicas y de supervivencia que el ser humano comparte con los demás mamíferos.

Primitivo
Barbarie
Naturaleza silvestre
Fuerza incontrolada, caótica, inútil

Estos impulsos primitivos conllevan un tipo de energía psíquica caótica e indiferenciada, por decirlo así, una energía "silvestre", en bruto, no transformada ni dirigida hacia los fines sociales, y que por tanto está empleada deficientemente.

Escaso, mezquino, apretado, avaro, miserable
Mezquinar, escatimar

La satisfacción inmediata de las necesidades individuales supone una actitud egoísta, mezquina, desconsiderada y descortés, frente a los demás.

Inconsiderado, atronado, inconsiderado, furioso, airado
Descorazonado. Cruel, que por su fiereza gusta de riñas y de maltratar a otros
Destructividad. Dañino, hostil
Indómito, bravo, chúcaro

Por otra parte, los impulsos primarios de supervivencia pueden motivar la crueldad, el vandalismo, la destructividad, y en general todas las formas antisociales de agresividad egoísta, distintas de la agresividad altruista de quien defiende a su comunidad.

Burdo
Rudimentario

En cuanto a las experiencias sociales arcaicas, tenemos que debido a su incipiente nivel de avance cultural, las primitivas sociedades andinas apenas si transformaban los elementos que tomaban de la naturaleza para satisfacer sus necesidades; consiguientemente no requerían de la gran cantidad de trabajo sostenido y organizado que precisa una sociedad agrícola más evolucionada. Por ello, estos antiguos pueblos andinos no desarrollaron sino una organización social rudimentaria, de instituciones precarias y vínculos interpersonales difusos.

Bárbaro
Rústico

El escaso requerimiento de trabajo disciplinado y el empleo deficiente e inmediatista de la energía condicionaron un carácter laxo, débil, falto de empeño y determinación.

Blando, inconsistente, delgado
Niño tierno y delicado
Viejo desdentado

Flojo, pasivo, inactivo
Ser causa de que uno se tarde o pierda el tiempo
El que no acude a sus obligaciones del pueblo

No tenían oficio, artificio ni beneficio
Torpe
Vivían sin consejo ni prudencia
Hablar sin tino, sin mirar lo que se dice

Lo femenino y no para tanto
Sumiso
Derrotado, conquistado
No tenían ejercicio militar
Llevaban vituallas y mantenimientos (no combatían)

Quebrantar el mandamiento de otro
Desobediente, prevaricador

Indómito, bravo, chúcaro
Hombre por sujetar, que no tiene ley ni rey, que no reconoce superior, que vive a su voluntad, que no está sujeto a nadie y que vive a su albedrío
Hombre salvaje que no sabe tratar con nadie, no se hermana con nadie, come a solas
Hombre profundo, intrínseco, que no se declara con nadie
Callado, malicioso, simulador, taimado,

Esta indolencia, sumada a la precariedad de las normas, metas y vínculos sociales, dio lugar a una tendencia a la pasividad, a la pereza, la indisciplina, la negligencia y a la irresponsabilidad en el cumplimiento de las obligaciones comunales.

Obviamente esta flojera y desinterés por el mundo, al coartar el desarrollo de la creatividad y el ingenio, determinaron la rusticidad, la torpeza, la ignorancia y la barbarie.

A causa de su inactividad y de la ineficacia de sus medios tecnológicos, las antiguas etnias andinas tenían un escaso control sobre su medio y vivían por tanto a merced de las amenazas naturales, con una constante sensación de temor, impotencia, debilidad e inseguridad, que agregada a su laxitud, los predisponía a la cobardía y a la sumisión.

La debilidad de los vínculos comunitarios y la ineficacia de los mecanismos de control social permitían manifestar libremente los impulsos antisociales ocultos, quebrantando todas las normas y los principios de reciprocidad, solidaridad y convivencia comunitaria. Bajo este imperio de la "ley de la selva", todos sentían desconfianza y recelo frente a los demás, y en consecuencia vivían a la defensiva, al margen de la colectividad, de sus leyes y sus instituciones, absteniéndose de participar en las actividades comunales. Tendían pues a evitar toda comunicación con el prójimo y a cerrarse al mundo en una actitud de aislamiento y reserva maliciosa que los lle-

doblado, de dos caras, disimulado, fingidor, que no habla con nadie Cosa encubierta. Habla bajo, dobladamente, dando a entender una cosa y sintiendo o queriendo otra.

Este aspecto oscuro, encubierto y c

vaba a ser ariscos, taimados, simuladores, dobles y encubridores.

Este aspecto oscuro, encubierto y clandestino, que el aymara negaba poseer, era atribuido a los urus, y chunchus, y conformaba por tanto la imagen negativa de sí mismo proyectada sobre los otros; es decir, la alteridad.

Evidencias históricas

Es muy difícil hallar evidencias históricas sobre la sombra aymara precolombina, justamente porque la sombra se define por su naturaleza oculta, interna y reprimida, y debido a que los documentos referentes a los aymaras precolombinos son relativamente escasos. No obstante, el gran parecido que existe entre las culturas andinas nos permite considerar que las descripciones de los delitos penados por el Estado Inca dan una idea aproximada de lo que fue la sombra aymara prehispánica.

Si nos atenemos al testimonio de los cronistas Morúa, Cobo, Cieza y el Jesuita Anónimo, el Inca mandó que "haya en cada pueblo un juez contra los ociosos y haraganes, que los castigue y haga trabajar"[66]. Por ello, en el Tawantinsuyu "a los vagabundos que no querían trabajar ni aprender materia u oficio" los azotaban, al igual que a los oficiales y ovejeros "que no guardaban bien el ganado o no usaban bien sus oficios"[67], y "los que huían de la guerra o del servicio del Inga (...) morían por ello"[68]. A "el indio que inobediente con su cacique (...) [y] al indio (...) que no tenía el debido respeto por los incas y señores, lo metían en la cárcel"[69]. "El indio mitima que se iba de donde lo había puesto el Inca recibía la muerte y el que mudaba de traje y divisa de la provincia donde era natural (...) era castigado con rigor", lo mismo que "el que quitaba los mojones y lindes"[70].

"Si algún gobernador por cohechos o por afición no guardaba justicia o disimulaba algo, lo castigaba el mismo Inca, privándolo de su cargo"[71]. El adúltero y la adúltera eran castigados con pena de muerte, y "quien forzare doncella (...) moría apedreado"[72]. "Al que era mentiroso y perjuro le daban por pena tormentos"[73]. Asimismo "había grandísimo rigor con los ladrones: por la prima vez los azotaban cruelmente (...) por la segunda, los atormentaban, y a la tercera, morían"[74].

"El que mataba a otro por robarle (...) a traición (...) o con pendencia (...) tenía

pena de muerte"[75] y el que afrentaba o descalabraba a otro era castigado con pena arbitraria[76], y "quien matare al rey o reina o príncipe heredero muera arrastrado o asaeteado y sea hecho cuartos (...) y lo mismo los traidores"[77]. Waman Puma añade que castigaban a "los bellacos, malhechores, delincuentes, adúlteros, borrachos, violentos, soberbios y también a los auca (enemigo), iscay songo [traidor, lit. de corazón doble], ynca cipcicac [murmurador del Inca]"[78].

Como se habrá advertido, esta lista de los delitos penados contiene la mayor parte de los rasgos negativos que habíamos atribuido a la sombra aymara precolombina: la pereza, la irresponsabilidad en el cumplimiento de las obligaciones comunitarias, la desobediencia a la autoridad, la cobardía, el latrocinio, la violencia y la agresividad hacia el endogrupo, la duplicidad, el disimulo, la mentira, la traición y la rebeldía.

3. Dinámica entre máscara y sombra

La sombra es el conjunto de impulsos primarios de índole antisocial, que exigen satisfacción inmediata, aún en contra de los intereses a largo plazo del individuo. Esta porción interna, primitiva e inconsciente de la personalidad constituye un acopio de energía caótica que permanece reprimida y oculta en los estratos más profundos de la psique, siempre pugnando por desbordarse sobre el mundo.

La máscara es en cambio el aspecto externo, manifiesto, consciente y voluntario de la personalidad. Conformada por los valores e ideales que el sujeto ha internalizado, ordena a la energía primaria y la dirige hacia los fines socialmente aprobados, reprimiendo o posponiendo sus manifestaciones directas.

Justamente por la naturaleza opuesta de la máscara y la sombra, cada una de ellas posee lo que carece la otra, y ambas se complementan para formar una unidad psíquica: la energía pulsional (tendencia) de la sombra, convenientemente canalizada por los fines de la máscara (meta) da lugar a los procesos motivacionales, actitudinales y conductuales que definen la personalidad. Asimismo, los elementos inconscientes, internos e individualistas de la sombra se combinan con los elementos conscientes, externos y sociales de la máscara para conformar el carácter de cada persona.

Esta relación de oposición complementaria es asimétrica, dado que la máscara se nutre a expensas de la energía de la sombra y ejerce sobre ella un control represivo que tiende a anularla del todo (la supresión total de la sombra significaría la destrucción del sistema de personalidad, que requiere necesariamente de una dualidad de

opuestos para poder funcionar). La sombra, por su parte, tiende a romper estas restricciones y a volcar sobre el mundo su potencial reprimido, arrasando con la máscara. De este modo la asimetría entre los opuestos torna a la complementariedad unificante en antagonismo conflictivo, lo cual imposibilita una auténtica reciprocidad entre ellos y amenaza con disgregar la unidad del sistema psíquico. Dos mecanismos compensatorios de la lógica andina evitan esta ruptura, al restablecer la simetría, el equilibrio y la complementación entre los contrarios: la asimetría en triángulo y el tercer término mediador (véase el capítulo III).

a. Asimetría en triángulo

La cultura aymara precolombina permitía en ciertas oportunidades festivas la expresión privilegiada de la sombra, a fin de compensar el predominio absoluto que la máscara tenía durante el resto del tiempo. Por ejemplo la ceremonia aymara del chuqila, de evidente raíz precolombina, es una danza propiciatoria ejecutada anualmente para asegurar la prosperidad del ayllu. El chuqila representa la caza de la vicuña, y en efecto, uno de los ejecutantes baila con una vicuña disecada en la espalda, imitando la marcha y las travesuras del animal vivo[79]. La vicuña, llamada en aymara wari*, simboliza la naturaleza no domesticada (puruma) y se asocia a una divinidad mezcla de Genio Maligno y primera humanidad de las tinieblas. Además, chuqila (o larilari) se define como "gente cimarrona que vive en la puna alimentándose de la caza sin reconocer cacique"[80], de manera que el mismo nombre del rito alude a la humanidad primitiva. Consiguientemente se puede interpretar la ceremonia de chuqila como una manifestación simbólica del aspecto primitivo y salvaje del ser humano, o dicho de otro modo, como la expresión libre de la sombra.

Un segundo caso ilustrativo es la danza de los chunchus**, también de origen precolombino, que es bailada por los aymaras y quechuas contemporáneos. Representa a los "salvajes" de la selva amazónica, identificados con la primera humanidad, y es asimismo una expresión de la faceta primitiva normalmente oculta de la personalidad. Otros ejemplos quechuas son el baile de los machulas (primera humanidad salvaje) del Cuzco[81]***.

---

* "Huari vicuña: animal salvaje" (Bertonio, 1958, p. 151).

** También se puede citar la danza aymara de chiriwanu, que representa a las etnias guaraníes. Los bailarines están ataviados con una chaqueta, una especie de falda y un tocado de plumas en la cabeza.

*** "Esos bailarines son como los chunchos de la selva. En el tiempo del Inca llevaban los mismos adornos, pero cuando salió el Sol, escaparon a la selva esos hombres antiguos, otros se petrificaron".

b. Mediación: el yo y el sí mismo

Otro recurso para resolver las contradicciones internas entre la máscara y la sombra es la presencia de un tercer elemento intermedio. Siguiendo a Jung, este término mediador adopta dos modalidades: el yo, que estaría definido por la Pacha Mama y el Akapacha, y el sí mismo, definido por los significados asociados a la Mama Quta Taypi y por la semántica de yana. Los exponemos por separado.

b1. El yo

Se interpone entre los opuestos
Medio
Centro

Media

Ámbito de interacción
Punto de encuentro o contacto
Punto donde los opuestos se complementan
Presente. Aquí y ahora
Realidad inmediata
Actividad de supervivencia

Integración
Unidad
Estabilidad

Entre la máscara y la sombra se interpone el yo, que es el foco o punto central de la conciencia.

El yo está compuesto por las percepciones, recuerdos, pensamientos, sentimientos y actitudes conscientes. Es el encargado de mediar y conciliar las demandas pulsionales de la sombra con los imperativos sociales de la máscara y con las exigencias de la realidad objetiva (elementos que son potencialmente conflictivos). En otras palabras, el yo es el ámbito de mediación donde los impulsos o motivos de Abajo se complementan con las metas sociales de Arriba, para configurar la actividad consciente con la que el sujeto se enfrenta a su realidad inmediata y satisface sus necesidades de subsistencia.

De esta forma, el yo integra a los componentes opuestos de la personalidad y logra la unidad, la continuidad y la estabilidad del sistema psíquico. Por ello, el sujeto percibe a su yo como el núcleo de su identidad y continuidad como individuo.

b2. El sí mismo

Se puede establecer una paralelo entre las transformaciones sociales reflejadas en los mitos y los cambios en la estructura de la personalidad. A medida que evolucionó la organización social andina, la Pacha Mama, vinculada a la comunidad regional y a las actividades de subsistencia, fue sustituida por la Mama Quta-Taypi o centro universal, asociada a la unidad y equilibrio de la totalidad social. De la misma manera, conforme se va desarrollando y diferenciando la personalidad, la instancia mediadora se desplaza desde el yo, o foco de la conciencia, hacia el centro de la personalidad total. Contiene e incluye a todos los opuestos, y participa de ellos por igual.

Medio
Cosa que está en medio
Mitad

Centro
Participa de ambos opuestos por igual
Espacio no universal, común
Elemento neutro, ambivalente
Ambito de contacto, encuentro e interacción
Síntesis generadora, creadora
Armonía, equilibrio, estabilidad, igualdad, equidad
Génesis
Punto donde los contrarios se conjuncionan
y complementan
Reciprocidad simétrica
Unidad
Punto de unión, integración, fusión
Se interpone entre los opuestos y atenúa sus conflictos
Totalidad. Microcosmos que resume la totalidad

Ubicado a medio camino entre la máscara y la sombra, entre lo Alto y lo Bajo, lo consciente y lo inconsciente, lo masculino y lo femenino, el sí mismo es el centro exacto del sistema psíquico total. Contiene e incluye todos los opuestos, y participa de ellos por igual. Es por tanto el ámbito común, universal y neutro donde los opuestos complementarios se encuentran para sintetizar se armónicamente en una unidad cualitativamente superior, más equilibrada y estable. Esta transformación creadora es posible porque al estar los opuestos representados en igual proporción dentro del sí mismo, tiene lugar entre ellos un intercambio simétrico que restituye la totalidad psíquica y que permite una fusión más sólida de sus elementos. Además, este núcleo central se interpone entre los opuestos, atenuando sus conflictos, y en torno a él se agrupan y mantienen unidos todos los sistemas de la personalidad. Consiguientemente, el sí mismo no es sólo el centro de la personalidad, sino que abarca la totalidad del sistema psíquico: es el microcosmos que contiene en sí todo el universo psicológico del hombre.

Creación
Origen
Finalidad última

De este modo, el sí mismo asegura la integración complementaria, el equilibrio de los opuestos y la unidad armónica de la totalidad psíquica, que sin duda son las finalidades últimas y más elevadas de la vida. Paradójicamente, también de esta síntesis nacen los comienzos de la vida psicológica[82], por lo que el sí mismo viene a ser el origen y el objetivo final de la psique humana.

El sí mismo resume toda la personalidad indígena, la cual es a su vez el microcosmos del universo andino: un universo homogéneo en que la naturaleza, la cultura y el comportamiento humano están regidos por los mismos principios estructurales y por idénticas configuraciones arquetípicas de símbolos. Sin embargo, consecuente con la lógica circular que lo gobierna, este orden sorprendentemente coherente y estable tenía previsto el caos cataclísmico que lo llevaría a su propia destrucción, o al menos a su completa inversión:

"Antes que los españoles entrasen en este nuevo mundo -escribe Ramos Gavilán- hubo grandes pronósticos y precedieron señales espantosas, que anunciaron el suceso, y no fue la menor haber parido una india del Cuzco dos criaturas de un mismo vientre, la una blanca en todo extremo y la otra por consiguiente muy morena, visto de los hechiceros y agoreros por mandato del Inca (...) consultaron los ídolos y fuéles declarado que había de venir a la tierra en breve tiempo gente nueva entendiendo a los españoles y negros, y que éstos habían de ser respetados y temidos de ellos"[83].

"Aconteció en el Cuzco -prosigue el autor-, que estando con gran quietud y devoción en sus sacrificios, repentinamente un pájaro de varios colores nunca visto se puso sobre el techo, el cual en voz alta que estremeció los corazones les dio a entender y dijo claramente presto se acabarán vuestros ritos y ceremonias, y habrá otro modo de vivir (...) de aquí vinieron a decir los Magos y Hechiceros que era cierta su ruina, y que nueva gente se había de enseñorear de ellos"[84].

Otro anuncio se produjo "en este asiento de Copacabana (...) cuatro o cinco años antes que los Cristianos entrasen en el Perú, los ídolos les habían declarado, cómo venía nueva gente por la mar, que era valerosa, blanca y barbada, y que por espacio de algunos meses se veía a media noche gran fuego en el cielo, en forma de pirámide, la cual salía siempre al Oriente[85].

La muerte de los dioses, el sometimiento de los hombres y el catastrófico vuelco del Cosmos estaban ya anunciados por los augurios milenaristas andinos.

Capítulo V
El mundo al revés en los mitos andinos modernos

Sobre el pacay enorme
el viejo buho
con su fúnebre lloro
se lamentaba.

Y la tierna paloma
en la alta fronda
presa de honda amargura
se lamentaba.

Los crueles blancos
que oro pedían,
como una plaga
nos invadieron.
Al Padre Inka
después de hacerle prisionero
después de infundirle confianza,
muerte le dieron.

Con entrañas de puma
con astucia de zorro
tal si fuera una llama
le remataron.
Después, el rayo hendió los aires
se desplomó el granizo

desapareció el Sol
y se impuso la noche.

Y los sabios ancianos,
vencidos por el miedo,
junto con muchos hombres
vivos se sepultaron.
¡Cómo no he de verter
amargo llanto
al hallar en mi tierra
gentes extrañas!

Juntémonos tan sólo
los que somos hermanos
y en la llanura ensangrentada
nuestro dolor lloremos.
Tú, Inka, padre mío,
que habitas el mundo de arriba,
siempre serás testigo
de mi infortunio.

¡Pienso en todo esto
y aún no muero!
¡Mi corazón ya está fuera del pecho,
y vivo todavía!

(Wanka compuesta en quechua por el kuraka de Tumbaco, Quito, hacia 1534)[1].

La Conquista fue vivida como un verdadero cataclismo cósmico que conmovió desde sus fundamentos a todo el mundo andino. Como lo denuncian estos desgarradores versos, los invasores profanaron a los dioses, asesinaron al Inca y destruyeron su imperio, sembrando la muerte y la desolación entre los indios y sumiendo al mundo en la perpetua noche de las primeras edades.

La población indígena fue dramáticamente diezmada por las epidemias de viruela, tifus, bubónica, gripe y tuberculosis, venidas de Europa, que combinaron su azote con las guerras de conquista y con las continuas luchas entre distintas facciones de conquistadores. Wachtel calcula que la población del Imperio Inca era aproximada-

mente de ocho millones de habitantes hacia 1530, antes de la Conquista, y quedó reducida a 1,3 millones hacia 1590, lo que equivale a un descenso de más del 80 por 100[2].

Tal fue la mortandad indígena, que las propias autoridades españolas comentaban con alarma: "Nos somos informados que en esas provincias se van acabando los indios naturales della por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen y que habiéndose disminuido tanto los dichos indios que en algunas partes faltan más de la tercia parte les llevan las tasas por entero (...) y los tratan peor que esclavos, y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos de azotes (...) y muchos se ahorcan, y otros se dejan morir sin comer y otros toman yerbas venenosas y que hay madres que matan a sus hijos en pariéndolos, diciendo que lo hacen por librarlos de los trabajos que ellas padecen"[3].

La mencionada encomienda consistía en el derecho que la Corona española concedía a los conquistadores y a sus descendientes de tener bajo su jurisdicción, en calidad de vasallos, a todos los indios de una determinada región y a beneficiarse con el tributo anual que pagaban, a cambio de costear su catequización[3b]. Fueron tantos los abusos contra los indios, que la Corona ordenó suprimir las encomiendas, pero a raíz de una insurrección de los españoles afectados, la medida terminó por quedar sin efecto, y las encomiendas simplemente pasaron a otras manos.

Cuando se descubrieron los ricos yacimientos de plata y de oro en los Andes, las inhumanas condiciones de trabajo en las minas fueron otra importante causa de la mortandad indígena. Como sostenía un documento de la época, "cosa es asentada ser cinco las causas de este daño [la disminución de los indios]: las minas, el vino y el tratamiento de los corregidores, caciques y doctrineros"[4].

Tanto las minas como los obrajes coloniales reclutaban mano de obra indígena por medio del sistema de la mita. Por ejemplo, hacia 1780, "según la Ley, una séptima parte de los indios obligados a pagar tributo debía prestar los servicios de la mita durante 18 semanas al año, cada 7 años. De hecho, los propietarios utilizaban varios subterfugios para mantener a los indios a su servicio, prolongándose éste, para la mayoría de ellos, hasta la muerte. Con el transcurso del tiempo, la mita llegó a incluir a menores y mujeres"[5]. Durante los 250 años de la Colonia, eran aproximadamente 40.000 los mitayos ocupados anualmente en la explotación minera. De cada cinco mitayos, apenas uno sobrevivía a este servicio. Fisher estima que 8.800.000 mitayos perecieron en las minas[6].

Los corregidores y caciques estaban encargados de reclutar a los mitayos y de

llevarlos caminando hasta las minas correspondientes; pero pagando cierta suma de dinero era posible evitar el servicio de la mita. El corregidor era representante del Virrey en el gobierno de una provincia y ejercía la justicia en lo civil y en lo criminal. También era el encargado de cobrar tres veces al año el tributo real. Si bien remitía a la Hacienda Real la suma prescrita por la Ley, cobraba a los indígenas una suma mucho mayor y guardaba para sí la diferencia, y aprovechando que los indios eran propensos a perder los recibos, volvía a cobrarles varias veces. Gozaba además el corregidor del monopolio de comercio. Esta institución, llamada repartimiento, lo autorizaba a imponer a los indígenas la compra a precios exorbitantes de ciertos artículos que el propio corregidor escogía arbitrariamente, sin tomar en cuenta las necesidades de los compradores, ni sus costumbres o su posibilidad de utilizarlos. Los indios que no pagaban estas adquisiciones forzadas en el lapso estipulado eran objeto de encarcelamiento, latigazos, requisa de sus bienes y servicio de la mita[7]. Los repartimientos se suprimieron en 1781 y los corregidores fueron reemplazados por otros funcionarios.

El mismo documento colonial que citamos más arriba denuncia que los corregidores "no sirven de más de quitar al indio la hacienda, la hija y la mujer (...). Hacen que las indias estén hilando o tejiendo ropa, mucha más de lo que con mediano trabajo se puede hacer; y, o no se la pagan (...) o si se la pagan es tan moderado precio que es lo mismo que no pagársela; con esto no se da lugar a que hagan ropa para sí, y andan desnudos, ni les queda para poder cumplir ni pagar la que le deben al encomendero; y luego les venden por no pagarla el ganado y todo lo que tienen"[8].

"Los doctrineros -prosigue el documento- que es uno de los principales enemigos de los indios, principalmente si son frailes, hacen las mismas vejaciones que los corregidores, y con mucha más insolencia"[9], pues aparte de su salario, exigían a los indios la prestación de servicios personales y elevaban desmesuradamente el precio de los servicios religiosos. Por ejemplo en 1780 un entierro costaba doscientos pesos (diez veces el salario de un yanacona) y un matrimonio, treinta[10].

Lejos de mejorar, la situación de los indios se agravó con la Independencia, pues muchas de las comunidades que habían sido respetadas por la administración colonial, fueron ocupadas y convertidas en haciendas.

Los indios de las comunidades no intervenidas estaban obligados a prestar servicios personales en los establecimientos administrativos y eclesiásticos de cada pueblo: el artículo 2o del decreto del 2 de julio de 1829 facultaba a gobernadores y curas a disponer de un pongo, un mulero y una mit'ani a fin de satisfacer sus necesidades oficiales[11]. Todo indígena comunero debía prestar además servicios personales en las

postas, a título gratuito y por espacio de un año, poniendo a disposición de la posta dos de sus propios animales[12].

Fuera de estos servicios personales, el indígena comunero tenía que pagar al Estado la contribución indigenal, que se recaudaba cada semestre. "Fenecido el plazo de pago, todo comunario declarado contribuyente en mora quedaba obligado a pagar lo señalado por la Ley, más el dos por ciento, y más el cinco por ciento si la mora alcanzaba a quince días a partir del plazo vencido. Pasados los quince días, el monto de la obligación ascendía a la cantidad prevista, más el veinticinco por ciento, sin perjuicio del procedimiento coactivo a que el contribuyente moroso se hacía pasible"[13]. Este "procedimiento coactivo" solía consistir en la expropiación de sus tierras.

A la contribución indigenal se le añadía el tributo de la veintena, consistente en un animal o carga de productos agrícolas por cada veinte, y el impuesto del diezmo o primicia, pagable en la proporción de un animal o carga de productos agrícolas por cada diez[14].

Pese a todos estos tributos y exacciones, los comuneros se consideraban afortunados en relación a los colonos de las haciendas. Estos últimos considerados como un bien material adscrito a la tierra del patrón. A cambio del derecho a cultivar en beneficio propio una pequeña parcela perteneciente a la hacienda, tenían que cumplir un considerable número de obligaciones en provecho exclusivo del patrón. Debían desempeñar todos los trabajos necesarios para el cultivo de la tierra de la hacienda, y al término del año agrícola habían de levantar la cosecha, transportarla hasta la ciudad empleando sus propios animales, vender lo cosechado y entregar el producto de la venta al propietario[15].

El colono también estaba obligado a proveer gratuitamente a la hacienda el combustible necesario para todo el año. Además, la comunidad debía remitir por turno una o varias mujeres (mitanis) y menores de edad (pongos) para que presten servicios domésticos a título gratuito en la casa de hacienda o en la casa del dueño en la ciudad[16].

Aunque el colono estaba exento de la contribución indigenal, tenía que pagar el impuesto de diezmos y primicias. El patrón ejercía sobre el indio una autoridad omnímoda: se hallaba plenamente facultado para expulsar al colono de sus tierras sin indemnización alguna, lo armaba y lo obligaba a combatir contra otras comunidades, gobernaba y dictaminaba con poderes coactivos a todos sus dependientes, castigaba

con severidad despótica sus faltas, y aún se arrogaba y ejercía el derecho de prima noctis[17].

Un cambio significativo en la situación indígena se produjo con la Revolución de 1952, que decretó la Reforma Agraria, la supresión de la servidumbre personal, el derecho a voto universal y el acceso a la educación.

Paradójicamente, estas medidas que liberaron al indio de su servidumbre feudal, poniéndolo en un plano de igualdad jurídica frente a los demás ciudadanos del país, lo llevaron a caer en nuevos lazos de dominación y explotación, más sutiles que los anteriores.

Con la Reforma Agraria, el indígena estaba teóricamente habilitado para participar en la vida política nacional, para producir y comercializar libremente sus productos y para acceder a los beneficios de la educación, pudiendo por tanto incorporarse a las estructuras económicas, políticas e ideológicas dominantes. En los hechos, el indígena emergía de un estado de opresión que lo condenaba a la marginalidad cultural y al enclaustramiento económico, y carecía de los elementos indispensables para desenvolverse con fluidez dentro de la sociedad nacional a la que debía integrarse, pues desconocía el idioma oficial, era ajeno a la cultura urbana y carecía de nociones sobre el ordenamiento económico y jurídico - político del país. Esto significa que el indígena no podía participar directamente de la sociedad nacional y debía recurrir por tanto a intermediarios económicos, políticos e ideológicos que lo vinculen con ella: el comerciante, el dirigente sindical y el maestro rural, respectivamente.

Estos agentes mediadores conforman un sistema de mediación que vincula a la comunidad rural con el sistema capitalista urbano, y que opera además como un mecanismo de dominación y explotación de éste sobre aquella.

En el aspecto económico, la Reforma Agraria rompió el monopolio comercial de los terratenientes, permitiendo a los campesinos indígenas la libertad de concurrencia y articulando de esta manera al sector agrícola tradicional con el mercado capitalista. Después de un corto período de desorden, se reestructuraron los canales de comercio. Surgió entonces una nueva clase de intermediarios y se crearon decenas de nuevas ferias y mercados, alrededor de los cuales se llegaron a formar verdaderas poblaciones[18]. Este incremento en el comercio, el transporte y la comunicación con la ciudad puso en marcha un proceso de incorporación de la pequeña producción parcelaria a la economía de mercado, el cual cambió los hábitos de consumo de los campesinos. A medida que consumen más bienes manufacturados, ellos tienen que

vender una proporción mayor de los productos que antes destinaban al autoconsumo. Muchos de estos bienes manufacturados han llegado a ser imprescindibles para el campesino, y como éste sólo puede obtener el dinero que necesita para adquirirlos vendiendo sus propios productos, la necesidad hace que no le quede otra alternativa que aceptar precios y condiciones desventajosas por dichos productos.

Por otro lado, los precios de los productos agrícolas tradicionales se mantienen bajos porque la política económica del Estado tiende a congelarlos y porque la agroindustria, que opera con una productividad más elevada, coloca en el mercado productos sustitutivos de los tradicionales a precios menores. Además, los campesinos venden sus productos en un mercado local con precios bajos, mientras que compran los productos manufacturados en un mercado nacional con precios mayores, elevados adicionalmente por los fletes de transporte[19].

Debido a estos mecanismos, los términos de intercambio entre la economía parcelaria y el sistema capitalista se deterioran en detrimento de la primera: cuando sube el costo de vida, los precios de los productos agrícolas tradicionales no llegan nunca a incrementarse en la misma proporción en que lo hacen los precios de los demás productos[20].

La subordinación y la dependencia del modo de producción parcelario al sistema capitalista urbano determinan así que los consumidores citadinos paguen precios tan bajos por los productos agrícolas, que en muchos casos no llegan a compensar los costos de producción de los campesinos. A esto se añade que los intermediarios logran apropiarse de una considerable porción de tan menguado precio porque constituyen un grupo monopolista de presión lo suficientemente poderoso como para modificar los precios a su conveniencia[21].

Es cierto que la agricultura tradicional opera con una productividad muy reducida que le impide intercambiar competitivamente con la economía capitalista moderna; pero la afirmación inversa también es verdadera: la escasa productividad está condicionada por el intercambio desventajoso con la economía capitalista, el cual no permite generar un excedente económico que se pueda capitalizar en mejorar las técnicas de producción. Además, para hacer frente a los reducidos precios de sus productos, el campesino se ve obligado a bajar sus costos de producción: usa mala semilla y prescinde de muchas técnicas tradicionales (que son eficaces pero impracticables en las condiciones descritas), con la consiguiente degradación de los suelos y pérdida de la tecnología agrícola andina. Esto a su vez contribuye a bajar la productividad. Sólo un reducido grupo de campesinos que cuenta con capital y mayor extensión de tierra puede escapar al círculo vicioso de empobrecimiento gradual. Al

resto le resulta progresivamente más difícil subsistir con sus precarios medios de producción y se ve obligado a vender su fuerza de trabajo al primer grupo (de capitalistas agrarios), o a emigrar.

Para resumir, el modo de producción parcelario se va insertando progresivamente en la economía capitalista a través del mercado. Por esta razón, el campesino no enajena su plusvalía en el proceso de producción (es propietario de su tierra y de sus herramientas), sino en el proceso de intercambio: los mecanismos de mercado descritos y el control que el sector capitalista dominante ejerce sobre las condiciones de intercambio permiten a éste apropiarse del excedente generado por el sector tradicional, y financiar con él su propio desarrollo. Así, los alimentos baratos que el campo ofrece disminuyen el costo de reposición de la fuerza de trabajo en las ciudades y minas, los campesinos migrantes constituyen el ejército industrial de reserva, y muchos campesinos que son asalariados temporales en las ciudades y las minas pueden subsistir con salarios muy bajos gracias al ingreso adicional que obtienen de sus parcelas. De esta manera, el sector campesino subvenciona indirectamente el desenvolvimiento capitalista urbano.

A través del voto universal y de la movilización masiva de campesinos, la Revolución del 52 trajo consigo el acceso de los indígenas al quehacer político nacional; sin embargo, la participación campesina se desvirtuó cuando dejó de ser directa, desde el momento en que los dirigentes del sindicalismo oficialista, los caciques provinciales del partido gobernante, los burócratas y tinterillos pueblerinos empezaron a oficiar como intermediarios entre el sistema político administrativo nacional y las organizaciones internas tradicionales de la comunidad. De nuevo, el sistema de mediación condiciona un intercambio desigual. Los campesinos apoyan al régimen a cambio de participación en el poder, pero la participación efectiva que obtienen es siempre muy inferior a la importancia real del respaldo político otorgado. Se produce algo así como una "plusvalía política" cuando el sistema dominante y sus intermediarios se apropian de un remanente de poder y lo usan para sus propios fines, por cierto ajenos a los intereses del campesino. El sistema de mediación es una forma muy efectiva de dominación y manipulación política porque se fundamenta sobre la ficción ideológica del intercambio recíproco y sobre una red clientelista de obligaciones y contraobligaciones favoritistas que los intermediarios (generalmente de origen rural) son capaces de establecer. Este hecho explica por qué tradicionalmente se ha logrado manipular a las masas campesinas en las urnas y en las manifestaciones de apoyo al régimen de turno, y cómo, por conveniencia del Gobierno, se ha llegado al extremo de enfrentar a grupos campesinos entre sí y contra los mineros.

Si bien la situación ha cambiado, el sistema de mediación política y la consiguiente manipulación del campesino subsisten en lo esencial. Así por ejemplo, durante los gobiernos militares, la Acción Cívica de las Fuerzas Armadas y el Pacto Militar Campesino reprodujeron el esquema de mediación bajo modalidades aún más onerosas para el agricultor indígena. En este caso ya no se brindaba apoyo al régimen a cambio de participación en el poder, sino como retribución por algo mucho más modesto e inmediato: una escuela, una posta sanitaria o alguna obra que el Gobierno realiza en la comunidad.

Otra incuestionable conquista que trajo consigo la Reforma Agraria es el acceso masivo del campesinado a la escuela, y posteriormente a la radiodifusión. Tales reivindicaciones implican, sin embargo, la inserción del campesino en el aparato ideológico del sistema dominante, que propende a la completa aculturación de aquél y a la pérdida de su identidad étnica.

La educación rural puede considerarse un caso particular de mediación ideológica, que reproduce exactamente el esquema de la mediación política y económica: aquí también se da un intercambio desigual entre campo y ciudad, pues la educación despoja al indígena de su cultura propia, y en compensación le transmite elementos de una subcultura marginal urbana. Dicho de otra manera, la educación le impone una cultura y una ideología capitalistas citadinas, sin que él pueda imponer a cambio su propia cultura e ideología en la ciudad. En este caso, los agentes mediadores son los maestros rurales, que análogamente se benefician en la transacción al obtener un ascenso social.

En síntesis, la marginalidad, la opresión y el aislamiento cultural en que se encuentran los campesinos indígenas determinan que su inserción el modo de producción capitalista se efectúe a través de una red de intermediarios económicos, políticos e ideológicos. Este sistema de mediación vincula a ambos sectores en términos de un intercambio desigual, que es precisamente el mecanismo por el cual uno domina y explota al otro.

No se trata de una explotación ni de un dominio directos: el campesino es propietario de sus medios de producción, lo que no impide que le arrebaten su excedente económico; tiene todos los derechos civiles y políticos, nadie lo coacciona, y sin embargo lo manipulan políticamente y lo dominan en el plano ideológico. Todo ello ocurre de una manera sutil, imperceptible, en virtud de una estructura de dominación indirecta, que se ha originado históricamente en la marginalidad y la opresión, y en consecuencia depende en mayor grado de factores superestructurales (ideológicos y políticos) para conservarse y reproducirse.

En la medida en que el campesino indígena logre comercializar sus productos directamente, consiga tener una representación y organización políticas auténticas, y obtenga una educación propia y en sus términos, el sistema de mediación no podrá subsistir más. Resulta evidente que la mediación se sostiene sobre la marginalidad, la opresión y la alienación del campesino, y que sólo puede mantenerse y reproducirse a condición de generar más opresión, marginalidad y alienación.

Desde el momento mismo de la Conquista los indios hubieron de padecer la mortandad de las epidemias y guerras, la inmisericorde explotación del encomendero, el hacendado y el intermediario, las exacciones de las autoridades, el horrendo suplicio de las minas, y finalmente la postergación y el desprecio. ¿Qué sentido tiene este sufrimiento sin término? ¿Cómo explicar este infierno tan dolorosamente real y próximo? ¿Cómo sobrevivir y adaptarse a tales circunstancias? Los mitos andinos modernos son un intento indígena para hallar respuesta a estas preguntas cruciales.

A. RESUMEN E INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS ANDINOS MODERNOS

1. Ruwal (véase el mito 8 del anexo)

Recopilado en la comunidad cuzqueña de Q'ero por Oscar Núñez del Prado

Una era de tinieblas precede a la actual. Habitaban entonces la Tierra los ñawpa machus (hombres antiguos), una primera humanidad asociada a la Luna y compuesta por seres monstruosamente fuertes, capaces de arrasar montañas o mover rocas (este su descomunal poder los vincula con las potencias naturales destructivas del subsuelo).

Ruwal, Dios Creador y jefe de los Apus o cerros (divinidades de Arriba), destruye a estos seres de las tinieblas por medio del principio opuesto de la luz solar. Los ñawpa machus se guarecen en pequeñas casas, que recuerdan a los pukullu de la segunda edad de Waman Puma. Los que sobrevivieron a la luz se convirtieron en soq'as, hombrecillos malignos que habitan el subsuelo y tienen una actividad nocturna.

Para repoblar la Tierra, Ruwal crea a Inkarrí (Inca rey) y a su esposa Qullarrí: "un hombre y una mujer llenos de sabiduría", que venían provistos de una barreta y de una rueca, símbolos de la agricultura, del tejido, y por extensión, de todas las artes y técnicas de la cultura andina. Inkarrí y Qullarrí inician la fundación del Imperio Incaico, en una versión moderna del mito del Manku Qhapaq y Mama Uqllu.

Los malignos ñawpas, "llenos de envidia y rencor" por las dotes de sabiduría y laboriosidad de Inkarrí, se oponen a su labor civilizadora, volcando contra él todo su poder destructivo salvaje. Inkarrí se ve obligado a huir hacia el lago Titicaca, la Paqarina o fuente femenina donde se originó la vida, y de donde el Inca proviene. El repliegue de Inkarrí al Titicaca equivale pues a un retorno al seno protector de la madre, donde está a salvo de los peligros y "puede meditar con tranquilidad".

Luego, en una suerte de renacimiento, retorna al mundo, se dirige a Willkanuta, el antiguo santuario solar, y desde allí lanza una barreta, que cae clavada en el Cuzco, donde funda la civilización incaica. Por último desaparece en la selva, el lugar salvaje por excelencia, quizá como símbolo de su reprimitivización ante la Conquista.

Resumen de los personajes

A) Ruwal, Dios Creador. Jefe de los Apus o Montañas. Crea el sol, con lo que destruye a la primera humanidad. Crea a Inkarrí.

B_1') Inkarrí, Héroe Civilizdor. Hijo de Ruwal. Funda el Cuzco y la cultura incaica; es el antecesor de la segunda humanidad.

B_1'') Inkarrí latente. Ante el ataque de los ñawpa machus se refugia en el lago Titicáca.

B_2) Qullarí. Heroína Civilizadora, hija de Ruwal y esposa de Inkarrí. Crea las artes femeninas.

C) Lago Titicaca. Mujer Madre. Origen implícito y refugio de Inkarrí.

D) Ñawpa machus. Genios Malignos. Viven en la oscuridad y en el subsuelo.

E) Suq'as. Primera humanidad. Sobrevivientes de los ñawpa machus

F) Segunda humanidad. Indios precolombinos y actuales, descendientes de Inkarrí y Qullarrí.

2. Inkarrí Chacaray (véase el mito 9 del anexo)

Recogido en Chacaray, Ayacucho, Perú en 1970 por Alejandro Ortiz

Inkarrí es hijo del Sol y de la Luna. Amarra al Sol y al toro, es obedecido por las piedras: posee la capacidad de subordinar la naturaleza a la voluntad humana. Pizarro lo desafía llamándolo a España. El Inca responde soberbiamente construyendo un puente de oro sobre las aguas del mar. Sin embargo, gracias a la superioridad que le confieren las armas de fuego, Pizarro logra derrotarlo y lo decapita. Desde entonces Cristo (que es "ajeno a los indios y no se mete con ellos") toma el lugar del Inca Rey, pues es "poderoso en el Cielo y domina el mundo como una naranja".

Inkarrí, que aún representa la identidad indígena, conserva una vida latente (hasta le crece la barba) en el seno protector de la Madre Tierra.

Cuando un nuevo pachakuti voltee otra vez el mundo, Inkarrí regresará, y volverá a imperar el orden correcto que regía en los tiempos precolombinos.

Resumen de los personajes

A) Sol. Dios Creador, padre de Inkarrí y de la humanidad.
B) Inkarrí. Héroe Civilizador.
B') Inkarrí civilizador. Héroe Cultural. Domina la naturaleza.
B'') Inkarrí latente. Derrotado por Pizarro, sigue vivo en el seno de la Madre Tierra. Secreto depositario de la identidad indígena.
B''') Inkarrí resucitado. Restablecerá el orden correcto en el mundo.
C') Luna. Mujer Madre. Esposa del Sol y madre de Inkarrí.
C'') Pacha Mama. Acoge a Inkarrí latente.
D') Pizarro. Genio Maligno. Derrota a Inkarrí. Asimilado a la primera humanidad.
D'') Jesucristo. Genio Maligno. Sustituye a Inkarrí.
E) Pizarro. Primera humanidad.

3. Inka Huamanga (véase el mito 10 del anexo)

Recogido por Alejando Ortiz en 1972.
Informante, María de García, natural de Ayacucho, Perú

Inkarrí es el hijo del Sol en una mujer tonta, ignorante, hambrienta y abandonada; la imagen de la naturaleza virgen, aún no cultivada y por tanto improductiva. Va acompañado por su esposa Qullarrí, de origen qulla, y a su paso los indios van "surgiendo", "despertando" al amanecer de la civilización, organizados por comunidades.

"Nadie sabía nada", y el Inca les enseña a cultivar la tierra e inicia la crianza de llamas, la confección de zapatos y el intercambio de productos. Su esposa instruye a las mujeres en las artes y oficios femeninos: cocinar, hacer chicha, hilar. Qullarrí viene vestida con veinte soberbias polleras, que simbolizan el tejido, la realización cultural más elaborada de los Andes.

El Inca trae los pies ensangrentados de tanto caminar -muestra de su estrecho contacto con la Madre Tierra- y los hombres aprenden a cultivar mezclando esa sangre con la tierra. Con la misma sangre está teñida la pollera más espléndida de Qullarí. La sangre del Inca es pues el elemento seminal que añadido a la tierra la hace producir y que agregado a la lana de vicuña la convierte en una admirable creación humana. Es el kamaq o principio energético vital, que fecunda, humaniza y beneficia a la naturaleza, y símbolo del diálogo creativo que la civilización andina establece con el mundo natural.

Hay alguien que, incapaz de emular las realizaciones del Inca, lo observa lleno de envidia. Se trata de Españarrí (España rey), el Genio Maligno encarnado en el conquistador ibérico, que intenta imponer su dominio sobre el mundo andino: "a mí deben respetarme, soy más hermoso y mi sexo es más grande", dice con odio, y las montañas tiemblan, demostrando su potestad sobre el terremoto.

Españarrí desafía a la humanidad civilizada enviando una carta al Inca. Éste le responde con un khipu. Ninguno comprende el mensaje del otro: un abismo insondable separa a los representantes de dos mundos distintos. En el enfrentamiento inevitable, Españarrí triunfa sobre el Inca y lo decapita. Entonces el Sol y la Luna, el toro y el amaru se juntan, la tierra tiembla y el mundo avanza. Es el caos: lo masculino y femenino, Alto y Bajo se entremezclan y se confunden; un cataclismo conmueve la tierra y el mundo se revuelve. Este pachakuti marca el inicio de una nueva era de degolladores, y de indios "que tienen temor en el pecho y andan olvidados como el escarabajo de los caminos". Es la edad de la opresión y del desprecio.

Aunque el Inca ha sido decapitado, "su sangre está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra": el principio vital y la sabiduría simbolizados por esta sangre se conservan latentes en el seno subterráneo de Pacha Mama, ahora convertido en el reducto secreto de la identidad indígena.

El día en que la sangre, la cabeza y el cuerpo de Inkarrí se junten, amanecerá al anochecer, los reptiles volarán, se secará la laguna de Parinacochas: otro caos renovador volverá al universo a su posición normal. Entonces, los indios presididos por Inkarrí podrán continuar su obra civilizadora inconclusa, oculta por ahora bajo las aguas.

Resumen de los personajes

A) Sol. Dios Creador, padre de Inkarrí.
B) Inkarrí, Héroe Civilizador, hijo del Sol.
B') Inkarrí Civilizador. Crea la segunda humanidad y le proporciona la cultura. Funda el Cuzco. Derrotado por Españarrí.
B'') Inkarrí latente. Yace decapitado y despedazado en el seno de la Pachamama.
B''') Inkarrí resucitado. Volverá a la superficie de la Tierra, y con él todo el universo se volteará de nuevo.
B_2) Qullarrí. Heroína Civilizadora. Esposa de Inkarrí. Transmite cultura a la segunda humanidad.
C) Pacha Mama. Mujer Madre de Inkarrí. Fecundada por el Sol. Acoge a Inkarrí latente en su seno.
D) Españarrí. Genio Maligno. Vinculado al terremoto. Vence a Inkarrí.
E) Españoles. Primera humanidad.
F) Indios. Segunda humanidad.

4. Mito de la Escuela (véase el mito 11 del anexo)

Narración de Isidro Huamani, natural de Andamarca, Ayacucho, Perú, 1971.
Recopilado por Alejandro Ortiz en 1971

Dios del cielo y del mar crea a la humanidad actual sacándola del cuerpo de la Pacha Mama. Luego tiene dos hijos: Inca y Jesucristo. Inca civiliza a los hombres: les enseña a hablar, a domesticar animales y a cultivar la tierra, brindándoles una época

de abundancia. Funda el Cuzco y lo edifica en piedra imperecedera (por oposición a Lima, que está hecha de vulgar barro). Luego construye un túnel para visitar a la Pacha Mama, con quien tiene una estrecha relación: le lleva regalos, conversan juntos y finalmente se casan y tienen dos hijos.

Jesucristo, la personificación del mundo occidental, detesta al Inca y pretende derrotarlo. Lo desafía con las escrituras que le proporciona la Luna, y logra así darle un buen susto (la escritura se percibe como la clave para la supremacía de la cultura occidental). Este episodio refleja la brecha cultural que separa a estos dos mundos.

Ayudado por los pumas, símbolo de las amenazas de la naturaleza salvaje, Jesucristo vence al Inca, y acto seguido agrede a la Pacha Mama y le corta el cuello: el maligno español derrota a la civilización indígena y profana el suelo sagrado (se repite el antiguo tema del Genio Maligno que agrede a la Mujer Madre). Desde entonces estamos peleados con la Pacha Mama.

El Inca pervive en los dos hijos que tuvo con la Pacha Mama, pues ellos perpetúan la sabiduría, la identidad cultural indígena y el secreto anhelo mesiánico de reivindicación. Cuando regrese el mayor de los hijos se producirá el Juicio Final o pachakuti que restablecerá la justicia y el orden correcto del universo.

El Ñawpa Machu, oscuro sobreviviente de la primera humanidad, está empeñado en frustar el regreso de los hijos del Inca. Con el señuelo de la escuela intenta atraer a los niños para devorarlos: la escuela introduce nuevos valores y costumbres occidentales, enajenando a los indígenas de su propia identidad étnica, con lo cual culmina el proceso de aniquilación y desarraigo de la cultura andina iniciado por la Conquista. Por eso, a diferencia de los anteriores mitos, el retorno del Inca no se percibe aquí como un hecho inevitable, sino como una posibilidad incierta.

Resumen de los personajes

A) Dios Creador. Saca a la humanidad del subsuelo. Padre de Inca y de Jesucristo.

B') Inca Civilizador. Dota de cultura a la humanidad y construye el Cuzco.

B'') Inca latente. Se refugia en el seno de la Pacha Mama. Tiene dos hijos que continuarán su obra.

B''') Inca resucitado. Los hijos del Inca y de la Pacha Mama volverán el día del Juicio Final.

C) Pacha Mama. Mujer Madre. Progenitora de la humanidad. Esposa del Inca, lo cobija en su seno.

D_1) Jesucristo. Genio Maligno identificado con los españoles. Derrota al Inca y agrede a la Pacha Mama.

D_2) Luna y pumas. Ayudan a Jesucristo a derrotar al Inca.

E) Ñawpa Machu. Primera humanidad precultural, asociada al mundo occidental.

F) Indios precolombinos y modernos. Segunda humanidad civilizada.

5. Inca Titiqaqa (véase el mito 12 del anexo)

Narrado por Angelino Ticona. Comunidad Ch'alla, isla del Sol o de Titiqaqa.
Recopilado por Fernando Montes en 1993

Antes, hace mucho tiempo, el Inca habló con su padre, el dios Sol: "yo voy a criar y cuidar a toda la gente", le dijo. Con este fin, su padre le dio el maíz amarillo para que sea el oro, el maíz blanco para la plata, y la corteza de un árbol llamado qiñwa para la ropa. La corteza gruesa se transformó en tejido burdo (awasqa) y la delgada en tejido fino (qunpi).

Héroe Civilizador e intermediario entre los dioses y la humanidad, el Inca transmite a los hombres el tejido -epítome de la civilización andina y símbolo de todas las artes y técnicas culturales- y les proporciona el oro y la plata, que representan la prosperidad y la magnificencia del Tawantinsuyu. Este oro, que emula el resplandor del Sol, no es la vil mercancía que despierta la codicia humana, sino una manifestación terrena de la sacralidad divina.

Plena de oro, de templos y de palacios, la isla del Sol es el ámbito numinoso del que surgieron por vez primera el Sol y la Luna, y de donde se originaron los antepasados míticos de los Incas. El agua sagrada de sus vertientes era llevada al Cuzco para ungir al Inca en la ceremonia de asunción del mando. La legendaria cadena de oro de Titiqaqa, que era idéntica a la cuzqueña, y el túnel fabuloso que comunica a la isla con el Cuzco resaltan esta conexión privilegiada con la capital de los Incas. Es por ello que en este relato los sucesos de la Conquista tienen lugar en la propia isla del Sol.

En previsión de la rapiña de los españoles, el Inca arroja con su honda todo el oro de la isla al Lago Titicaca. "Si quieren oro, si quieren plata, que los saquen con su trabajo", sentencia. Luego, Pizarro llega en un barco, por tres días y tres noches. "¡Qué frío te trajo, qué vientos malignos te trajeron!", exclama el Inca ante la nefasta presencia del conquistador, el cual viene cubierto con una armadura de metal pulido, que refleja como un espejo la imagen del Inca. "Ahora tú estás en mi cuerpo", le dice

Pizarro, deslumbrándolo con el espejismo de sus engañosos poderes. Le extiende un papel escrito, y el Inca comenta: "viendo de este lado parecen patas de gallina charu charu, de este otro lado parecen insectos, arañas". Un muro de incomunicación separa a las dos culturas, que son dos universos inconmensurables. Como el soberano indígena no conocía la escritura, nunca había visto el espejo de una armadura y "sólo hablaba quechua", se sintió confundido e inerme. "Si él hubiera entendido se habría defendido", acota Don Angelino Ticona, el narrador de este relato.

Con el incomprensible poder de la escritura, los conquistadores despojan a los indios de sus tierras y de sus posesiones: " 'yo soy patrón, aquí firmen', así los hicieron firmar con la mano, y se agarraron todo. Y en todos los lugares aparecieron los patrones". Una imagen cabal de las artimañas legales con que los escribanos coloniales y los tinterillos republicanos engañaron a los indios.

Los caballos que trajeron los españoles "eran en ese tiempo como los tanques de guerra son ahora"*. Con esta superioridad de tecnología bélica, Pizarro captura al Inca para robarle su oro, y luego lo decapita en la vertiente de Santiago Pampa, precisamente sobre la roca sagrada de Titiqaqa. La sangre del Inca fue guardada en una olla nueva sin estrenar, porque anticipándose a lo que iba a suceder, él mismo había advertido: "cuando yo esté muerto, después de tres días deben abrir la olla y ver la sangre que han recibido". Pero abrieron la olla antes de cumplirse el plazo, y sólo alcanzaron a ver unas pequeñas plantas que se estaban formando. "Si hubieran esperado los tres días, el Inca hubiera resucitado de su sangre, como Jesucristo, y se hubiera multiplicado. Muchos incas hubieran resucitado". "¿Qué hubiera sucedido si no lo mataban?", se pregunta Don Angelino. "¡Bueno hubiera sido!" Con la muerte del Inca cae una maldición: la ñusta se va, el agua se seca, la riqueza desaparece.

La olla sin estrenar (ari phukhu en aymara y ari manka en quechua) era usada en tiempos precolombinos para contener ofrendas de oro, plata, grasa, plumas y maíz, destinadas a comunicarse con los dioses para que revelen el futuro o para que unan

* Es interesante ver que este relato contemporáneo refleja la percepción que los indios del siglo XVI tenían de los conquistadores, como se aprecia en el siguiente texto de Wáman Puma: "Cómo tubo noticia Atagualpa Ynga y los señores prencipales y capitanes y los demás yndios de la uida de los españoles, se espantaron de que los cristianos no dormiese. Es que decía por que uelauan y que comía plata y oro, ellos como sus caballos. Y que trayya ojotas [sandalias] de plata, decía de los frenos y herraduras y de las armas de hierro y de bonetes colorados. Y que de día y de noche hablauan cada uno con sus papeles, quilca. Y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana, y que se le parecía sólo los ojos. Y en la cauesa trayya unas ollitas colorado, ari manca, y suri uayta (adorno de pluma de avestruz). Y que trayya las pixas colgadas atrás largucimos, decían de las espadas, y que estauan bestidos todo de plata fina" (Wáman Puma, p. 383.)

a un hombre con una mujer (tinkichi)*. También en los ritos contra la sequía, practicados hasta nuestros días en la región del Lago Titicaca, se utiliza todavía una olla sin estrenar para recoger y guardar el agua sagrada del cráter del volcán Qhapiya, simbólicamente el agua del cielo que producirá la lluvia.

La olla sin estrenar es pues un recipiente hermético que contiene substancias sagradas en proceso de transformación generadora. Como un útero materno, debe permanecer intacta hasta que el proceso de gestación haya concluido: ni el agua ritual, ni las ofrendas a los dioses, ni la sangre del Inca pueden ser tocadas hasta que se opere el cambio esperado.

Implícitamente, el Inca regresa a un estado fetal en el seno materno de la Pacha Mama, con la esperanza de nacer otra vez. Su sangre posee kamaq, la energía que engendra y regenera la vida, y ya estaba produciendo vegetación (en otras versiones del mito se estaba formando de ella un embrión humano). Si se hubiera permitido que este proceso de gestación transmutadora de la sangre se complete, el Inca hubiera renacido y hubiera podido volver a la vida para prodigar de nuevo a los humanos su influjo de fecundidad, riqueza y vitalidad creadora. Como no pudo ser, una maldición lo seca y lo esteriliza todo, y el Inca se convierte en tierra y en piedra.

Resumen de los personajes

A) Dios (Sol). Padre del Inca, a quien ayuda a sustentar y civilizar a la humanidad.

B') Inca Civilizador. Proporciona las técnicas culturales a los humanos y les da prosperidad.

B") Inca latente. Su sangre experimenta una gestación simbólica en una olla sin estrenar, de donde renacerá.

---

* "Los pontifises hichezeros laycaconas, umoconas, uizaconas, camascaconas que tenía el Ynga y lo adorauan y rrespetauan:

A estos hichezeros dizen los quales tomauan una olla nueua que llaman ari manca, que lo cuesen cin cosa nenguna y toma sebo de persona y mays y zanco y plumas y coca y plata, oro y todas las comidas. Dizen que los echan dentro de la olla y los quema muy mucho y con ello habla el hechizero, que de dentro de la olla hablan los demonios.

Y preguntan los pontifises para ajuntar los hombres con las mugeres [tinkichi] o para matalle a qualquier persona, para dalle bocado ponsoña. Y sauen lo que an de pasar y suseder, que ellos lo sauen. Que todo hichezero, hombre o muger, sauen y hablan primero con los demonios del ynfierno para sauer lo que ay y pasa en el mundo" (Waman Puma, p.. 280).

C) Olla sin estrenar. Representa el útero materno de la Pacha Mama, que contiene la sangre del Inca latente en gestación.

D) Pizarro. Genio Maligno. Traído por malos vientos. Decapita al Inca y frustra su renacimiento.

E) Españoles. Primera humanidad bárbara. Despojan a los indios de sus tierras y sus bienes.

F) Indios. Segunda humanidad cultural. Vencidos por los españoles.

6. Tata Rey Inca (véase el mito 13 del anexo)

Recopilado en Pastopampa, Macha, Potosí, por Cassandra Torrico.
Relato de Jerónimo Jurado

Al llegar los españoles, el Inca sabe que va a morir. Conoce de antemano su derrota, y por eso no intenta siquiera oponerse a ellos (a diferencia de los mitos anteriores, aquí no se produce un enfrentamiento con los conquistadores).

En previsión de su muerte, el Inca llena una olla nueva con su propia sangre y se la entrega a una de sus esposas para que la guarde y la cuide durante un año. La sangre del Inca es el principio ordenador y civilizador que simboliza la identidad cultural indígena (véanse los mitos de Inka Huamanga y de Inca Titiqaqa), y como lo veremos después, la Pacha Mama se identifica con la domesticidad del ayllu, y en un sentido más restringido, representa al hogar, simbolizado por la olla (compartir los alimentos es la base del hogar tradicional).

El Inca muere, pero subsiste latente en su sangre, conservada y protegida por su esposa - madre, la Pacha Mama, quien debe cobijarlo en su seno hasta que el Inca renazca al cabo de un año. Pero la mujer no tiene paciencia para esperar y abre prematuramente la olla. El Inca embrionario no estaba aún en condiciones de nacer, y muere: la Pacha Mama-ayllu no ha sabido conservar en todo su vigor el legado cultural andino, y aborta el proyecto indígena de reivindicación étnica que se gestaba en sus entrañas.

El Tata Rey Inca no volverá más, y desde entonces los indios ya no tienen rey: el Estado y el poder ya no les pertenecen.

La segunda esposa traiciona al Inca y se va con los españoles, con quienes tiene hijos mestizos, que se adueñan de todo y despojan a sus medio hermanos, los indios,

monopolizando el poder y el Estado (los mestizos sí tienen "reyes": los presidentes). La mujer infiel prefigura la conducta del mestizo o mozo, que niega su origen indio y se vuelca contra él.

El retorno mesiánico del Inca se trunca por la deserción de sus mujeres. En este aspecto hay una significativa analogía con el mito de Inkarrí recopilado en Andamarca (Ayacucho, Perú)[22], el cual relata que el Inca tenía tres mujeres, una de oro, otra de plata y la tercera de bronce. Cuando llegaron los españoles, lograron dar muerte al Inca porque sedujeron a su mujer: "enamorando a esa mujer lo mataron". Como hemos podido advertir, en los mitos modernos la Mujer Madre-Pacha Mama, identificada con el ayllu, desempeña un papel clave en la supervivencia del Inca latente y de la identidad cultural simbolizada por él. Si el ayllu se deja seducir por los atractivos engañosos de la cultura opresora, y se desarraiga de su esencia andina, la causa indígena estará perdida.

Resumen de los personajes

B') Tata Rey Inca civilizador.
B") Tata Rey Inca latente. Subsiste en su sangre, guardada por la esposa fiel (Pacha Mama).
C_1) Esposa fiel. Mujer Madre (Pacha Mama). Cobija al Inca latente en su seno, pero frustra su regreso.
C_2) Esposa infiel. Traiciona al Inca y se va con los españoles. Madre de los mozos
D) Españoles. Genios malignos. Derrotan al Inca y seducen a una de sus mujeres.
E) Mozos (mestizos). Primera humanidad. Hijos de los españoles y de la mujer infiel.
F) Indios. Segunda humanidad cultural.

7. Iqiqu (véase el mito 14 del anexo)

Recopilado por Víctor Ochoa en la región de Puno

Apu Qullana Awki, el Dios Creador que vive en lo alto de una montaña nevada, confiere su poder a Iqiqu, "un aymara fornido, bondadoso, caritativo y sonriente" (Bertonio define a Ecaco como "hombre ingenioso que tiene muchas trazas")[23].

Iqiqu es pues la encarnación de los valores fundamentales de su etnia. Dotado de potestad sobre todos los elementos naturales -una metáfora del control sobre la naturaleza que la cultura otorga-, Iqiqu lleva a cabo su obra civilizadora: realiza obras portentosas y promueve la ayuda mutua y la vida armoniosa. La gente le sigue de cerca mientras él predica las buenas costumbres, llevando consuelo y alegría a los hombres.

El maligno Awqa (enemigo en aymara), con su tez blanca barbada, su mal genio y su crueldad, personifica al conquistador y a sus descendientes. Secundado por "gente malvada, sanguinaria", Awqa captura a Iqiqu, lo somete a torturas y le da muerte. Por temor al poder de Iqiqu, descuartiza su cuerpo y lo desparrama por el Altiplano y las montañas (que forman parte de la Pacha Mama).

Llegará el día en que, como en el caso de Inkarrí, el cuerpo de Iqiqu se reintegre en la mítica ciudad eterna de Wiñay Marka (ahora sumergida en el lago Titicaca), para encabezar la némesis del pueblo aymara, que recobrará entonces su antiguo predominio.

El escenario circunlacustre de su actuación, su prédica moralizadora y la clase de muerte que recibió identifican a Iqiqu con Tunupa, el profeta aymara precolombino; y efectivamente Bertonio asocia a ambos personajes en uno solo ("Ecaco Thunnupa: nombre de uno de quien los indios antiguos cuentan muchas fábulas")[24]. En la actualidad se considera a Iqiqu dios de la abundancia.

Resumen de los personajes

A) Apu Qullana Awki, Dios Creador, confiere su poder a Iqiqu. Vive en lo alto de una montaña.

B') Iqiqu civilizador. Construye grandes obras y predica la ayuda mutua.

B'') Iqiqu latente. Su cuerpo despedazado está desparramado en las montañas y pampas.

B''') Iqiqu resucitado. Desde la "ciudad eterna" presidirá la reivindicación aymara.

C) El Altiplano y las montañas, que representan a la Pacha Mama, contienen el cuerpo de Iqiqu latente.

D) Awqa. Genio Maligno. Identificado con el opresor. Derrota y mata a Iqiqu.

E) "Hombres malvados y sanguinarios". Primera humanidad identificada con los españoles. Secundan a Awqa.

F) El pueblo aymara que sigue a Iqiqu y espera su retorno. Segunda humanidad.

8. Supaya (véase el mito 15 del anexo)

Recopilado en Puno por Alejandro Ortiz

En el amanecer de la noche precultural, Jesucristo crea a gente muy buena y sabia, y le confiere el don del habla. Con su sangre y su saliva, que son energía creadora, descubre el uso doméstico del fuego, inicia la comunicación verbal, el cultivo de tubérculos y cereales, el arte de la cocina y la domesticación de los animales. Jesucristo es pues el Dios Creador, a la vez que el Héroe Civilizador con potestad sobre el fuego.

Jesucristo está casado con la Virgen María, sincretizada en la tradición andina con la Pacha Mama, como lo veremos más adelante. El hijo de ambos es Supaya, que intenta emular los logros de Jesucristo; pero su torpeza y su incapacidad se lo impiden, y termina siempre destruyendo y perjudicando (quema las mulas, produce ulceraciones en los animales, etc.). De ahí nace su odio hacia Jesucristo.

La "gente de Supaya" son los sapos, culebras y lagartos, asociados simbólicamente al subsuelo y a las tinieblas, y sus vacas son mostrencas y negras, es decir semisilvestres. Por esto, y por su ineptitud y destructividad, Supaya representa la barbarie precultural, oscura y subterránea. Su riqueza y su arrogancia lo identifican con el opresor. A la inversa, Jesucristo es descrito como un pobre viejo harapiento, imagen que no evoca precisamente al profeta de Galilea, sino más bien al Tunupa o Iqiqu andinos. El estrecho contacto que tiene con la Madre Tierra -sobre la que derrama la sangre de sus pies descalzos- y su pobreza y humildad características lo asocian inequívocamente con lo indígena.

El antagonismo es inevitable. Supaya persigue a Jesucristo, quien se esconde en el estómago de un burro, quizá en un simbólico retorno al vientre materno. Finalmente, y pese a su ineptitud, Supaya vence a Jesucristo, en una clara alusión a la Conquista. Los malignos amigos de Supaya, que antes no se atrevían a molestar a la humanidad, salen regocijados de su escondrijo tenebroso y se enseñorean de la Tierra. Desde entonces "el mundo es como es" para los indígenas.

El mito carece de un contenido mesiánico manifiesto, tal vez porque el enfrentamiento entre opresores y oprimidos no se pospone hasta un indeterminado pachakuti futuro, sino que se libra en el presente: "a veces gana Supaya y otras veces Jesucristo".

Resumen de los personajes

A) Jesucristo. Dios Creador. Crea a la segunda humanidad. Esposo de la Virgen.

B') Jesucristo. Héroe Civilizador. Transmite la cultura a la segunda humanidad. Asociado a Tunupa

B") Jesucristo latente. Se esconde de Supaya en el vientre de un burro.

C) Virgen María. Mujer Madre. Sincretizada con la Pacha Mama.

D) Supaya. Espíritu Maligno. Derrota a Jesucristo.

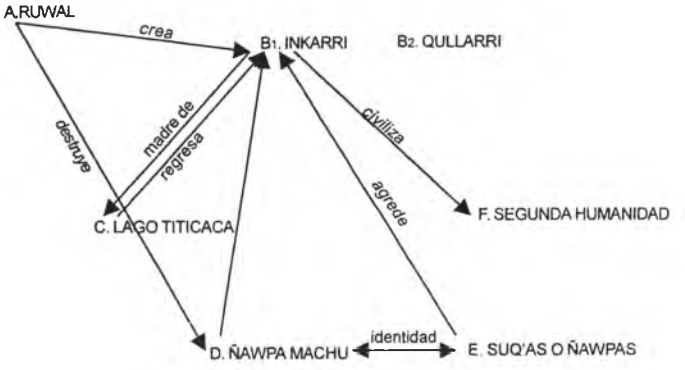
E) La gente de Supaya. Primera humanidad precultural. Identificada con los españoles.

F) La gente antigua creada por Jesucristo. Segunda humanidad cultural. Identificada con los indios.

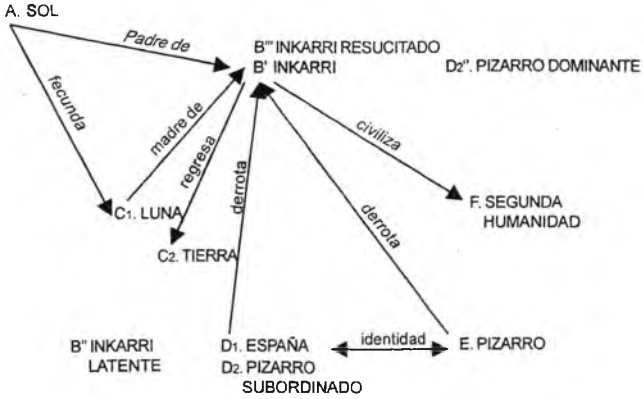
B. ANÁLISIS DE LOS MITOS

Con el fin de facilitar la comparación y el análisis de estos mitos, representaremos a cada uno de ellos mediante un diagrama que lo resume, como ya lo hicimos en el capítulo I.

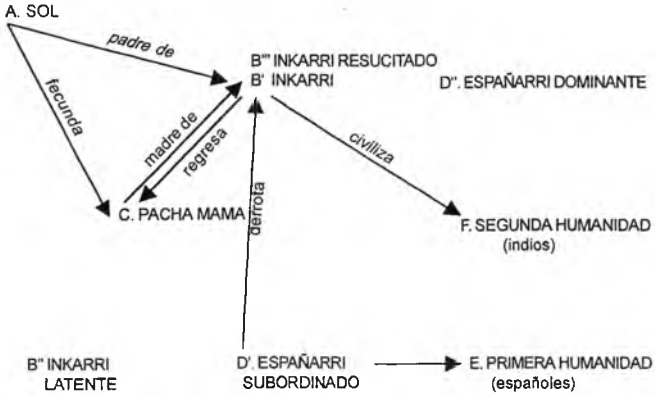
1. Ruwal



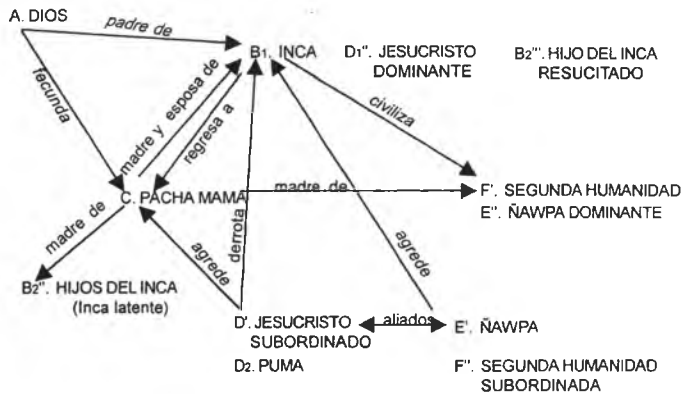
2. Inkarri Chacaray



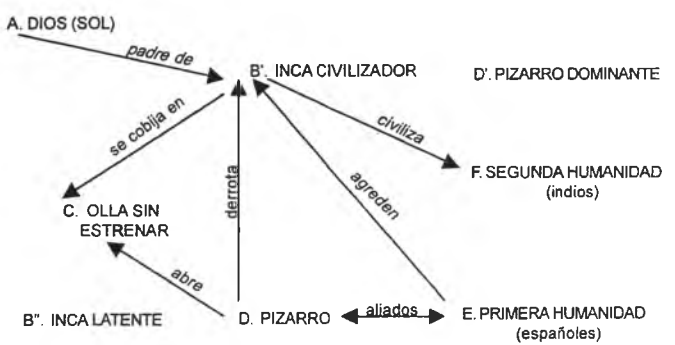
3. Inka Huamanga



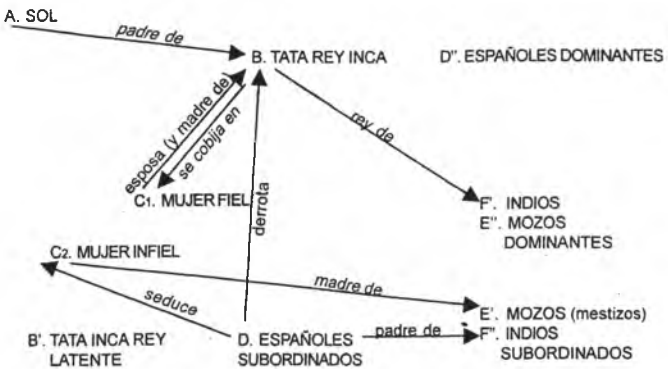
4. Escuela



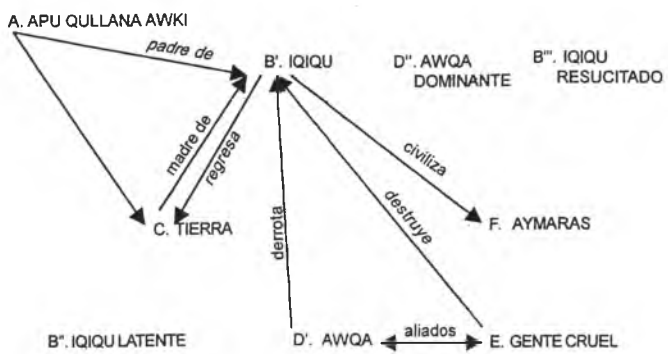
5. Inca Titiqaqa



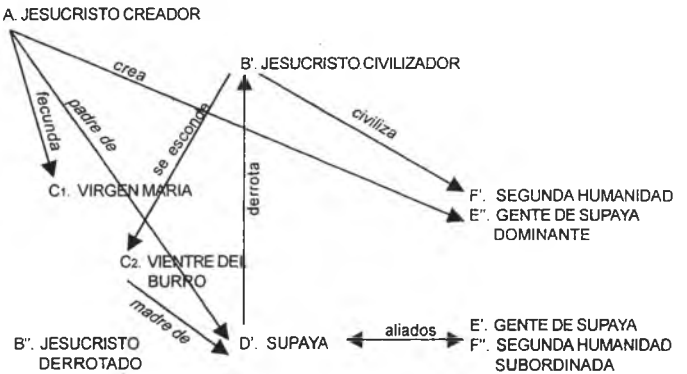
6. Tata Rey Inca



7. Iqiqu

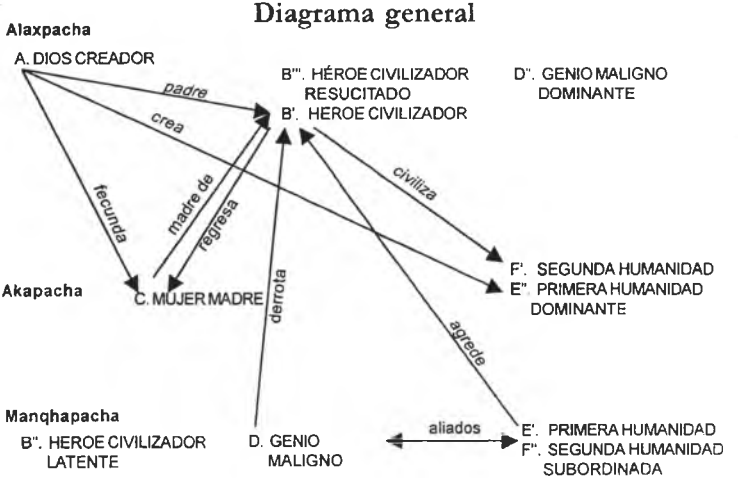


8. Supaya



La estructura común que subyace a todos los mitos andinos modernos se puede resumir en el siguiente diagrama:

Diagrama general



A partir de este diagrama, que reduce a los mitos andinos modernos a sus componentes básicos, se puede extractar el siguiente argumento esencial válido para todos ellos:

A, el Dios Creador (Sol) crea el mundo y fecunda a C, la Mujer Madre (tierra). De esta unión nace B, el Héroe Civilizador (Inca o Tunupa - Iqiqu), quien origina a la segunda humanidad y le proporciona la cultura. El Genio Maligno D (español) desafía al Héroe Civilizador y con la ayuda de la primera humanidad lo derrota y lo decapita, enseñoreándose del mundo.

El Héroe Civilizador mantiene una vida latente en el seno subterráneo de la Mujer Madre, de donde resurgirá algún día para expulsar al Genio Maligno y restaurar el orden correcto en el mundo.

Para desentrañar el significado de este argumento recurrente que subyace a toda la mitología andina moderna, aplicaremos las mismas tres modalidades de análisis que usamos con los mitos precolombinos:

- Comenzaremos por examinar los personajes (o arquetipos básicos) que invariablemente protagonizan estos mitos, con arreglo a los niveles de cosmovisión en que se hallan ubicados.
- Luego analizaremos las relaciones e interacciones entre estos personajes, es decir, el argumento de los mitos y su correlación con las circunstancias sociales y económicas de la historia andina.
- Por último, compararemos a los distintos mitos, a fin de ver la evolución que han experimentado. Primero confrontaremos a los mitos modernos entre sí, y después a los mitos modernos en conjunto con los precolombinos también tomados en grupo.

1. Análisis de los personajes y niveles míticos

Por debajo de la diversidad de nombres y apariencias, en todos los relatos míticos examinados se hallan los mismos personajes básicos o arquetipos. Aquí analizaremos las distintas denominaciones y representaciones materiales de estos personajes, así como las creencias, invocaciones y ceremonias referidas a ellos. Todo esto conforma el sistema religioso aymara moderno, que es una mezcla de creencias indígenas precolombinas y elementos cristianos.

Frente al celo inquisitorial de los españoles, los indios se vieron obligados a esconder su antigua religión bajo un disfraz católico. En consecuencia, detrás de cada imagen cristiana se oculta un ídolo o wak'a indígena, cada festividad religiosa católica corresponde a una antigua solemnidad pagana, y la mayor parte de las iglesias y santuarios católicos están construidos en los primitivos lugares sagrados indígenas. Examinaremos pues a continuación los arquetipos andinos que se esconden bajo las denominaciones y formas católicas.

a. Alaxpacha

Sol. El antiguo Dios Creador del Imperio se considera ahora una influencia maligna que causa enfermedades y que impide sanar a las heridas[25]. Conocido con los nombres de Tata Inti, Lupi[26] y Tata Santísimo, el Sol se identifica ahora con el Santo Sacramento contenido en el ostensorio, al que los aymaras llaman precisamente "Santísimo", "Inti o Sol", porque reverbera al ser herido por sus rayos[27].

En ciertas ocasiones rituales se identifica al "Padre Sol" con el Dios cristiano[28], que es para los indios una deidad remota, inaccesible y ajena. Ya en el siglo XVI anotaba Polo: "dicen algunas veces (...) que no es tan bueno Dios y que no tiene cuidado de los pobres y que de valde le sirven los indios porque Dios no tiene providencia para las cosas de aquí abajo"[29].

Este concepto no ha cambiado entre los aymaras contemporáneos, que imaginan a Dios como un anciano "que está en el Cielo, tiene todo lo que quiere y no tiene ningún problema, por eso nada de lo que pasa en Tierra le importa"[30]. Es "separado", no se mete en la vida de los indios; es el Dios de los señores[31]. Lo conciben como a un hombre blanco, y se dirigen a él con la misma actitud humilde y plañidera con que les hablan a los criollos o mestizos cuando les piden un favor[32].

Así, el Dios Creador prehispánico se asimila al Dios cristiano, se vuelve maligno y se hace ajeno a los indios.

Wiraqucha. A su llegada al Perú, los españoles fueron tomados por Wiraqucha, la principal divinidad precolombina. Cieza de León explica que el Inca Waskar estaba preso por su hermano Atawalpa, "y como llegasen estos cristianos al Cuzco en tiempos y coyunturas que los de la parte de Huáscar pasaban por la calamidad dicha y con grandes suplicaciones imploraba[n] su ayuda contra Atahualpa su enemigo, diciendo ser enviados por mano de su gran Dios Ticci Viracocha y ser hijos suyos; y

así luego les llamaron y les pusieron por nombre Viracocha (...). Y como la soltura de los españoles haya sido tanta (...) que fue causa que los indios, por estar y por ver la poca reverencia que tenían a su sol y cómo sin vergüenza ninguna ni temor de Dios violaban sus mamaconas, que ellos tenían por gran sacrilegio, dijeron luego que tal gente no eran hijos de Dios, sino peores que supais, que es nombre del Diablo (...). Y el nombre de Viracocha se quedó hasta hoy"[33].

De esta manera el antiguo Wiraqucha civilizador, benigno y celeste, se torna extraño a los indios, y se identifica primero con los opresores y luego con el maligno Supay, adquiriendo el simbolismo negativo anticultural que conserva hasta nuestros días: "Actualmente, el terrible y desalmado Huiracocha -dice Rigoberto Paredes- es para el indio el blanco o el mestizo, que ocupa su rango, al menos si estos invisten alguna autoridad"[34]. También lo confunden con Jesucristo o con el Padre Eterno, anota el mismo autor[35].

Santiago. Desde los primeros días de la Conquista, el rayo o Illapa fue sincretizado con Santiago, el Santo Patrono de España*: Bertonio traduce al trueno o rayo como illapu o Santiaco**. "Así llamaron los indios a los tiros de artillería Yllapa, por el estruendo que hacen", añade Cieza[36]. Como los españoles atacaban con sus arcabuces al grito de "¡por Santiago!", los indios terminaron por asociar a Illapa con Santiago y con las armas de fuego.

Waman Puma relata cómo durante la rebelión del Inca Manku II (1536-1537) el santo ayudó a romper el cerco de indios en torno al Cuzco y a tomar la fortaleza de Saqsaywaman, acción que consolidó la Conquista: "Santiago, mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, hizo otro gran milagro en la ciudad del Cuzco cuando los cristianos estaban cercados allí. Dice que lo vieron bajar en un trueno muy grande, que cayó en la fortaleza del Inca llamada Sacsahuaman. Los indios espantados dijeron que había caído Illapa, el trueno y rayo del cielo, ccacha, que era Santiago montado sobre un caballo blanco, enjaezado con una pluma de suri y muchos cascabeles. El santo venía armado con una rodela y una espada, e iba sembrando destrucción y muerte entre los indios, hasta que rompió el cerco ordenado por Manco Inca y puso a los indios en fuga. Desde entonces los indios llaman Santiago al rayo, porque los cristianos daban voces diciendo ¡Santiago!"[37].

---

* "Los serranos adoraban particularmente al relámpago, el trueno, el rayo llamado Santiago" (Morúa, p. 230)

** "Rayo: illapu, Santiaco" (Bertonio 1956, I, p. 173). "Illapa: rayo o trueno. Illapu Kakhcha, arcabuz o artillería" (Ibid. II, p. 173).

En los anales de la ciudad de Pausa (Parinacochas, Ayacucho) se relata otra legendaria intervención de Santiago a favor de los españoles, ocurrida durante el siglo XVII. "El ayllu de Pausa fue despojado de sus tierras y riquezas y obligado a vivir al pie del nevado Sara Sara, junto con su kuraka Quispe Waman. Un día, los indios, cansados de los ultrajes que recibieron de los españoles, acordaron ponerles fin. Formáronse en plan de batalla, y listos para el combate, se dirigieron al pueblo de Pauza, ocupado por los españoles. En el camino divisaron a un imponente militar a caballo, con elegante uniforme, portando en alto una espada que despedía rayos, quien se acercó a los indios y dirigiéndose al kuraka lo llamó por su nombre y le dijo: 'Quispe Waman ¿adonde vas?' Al escuchar su nombre, el kuraka sorprendido le respondió: 'Voy al pueblo, señor'. 'Soy Santiago, dijo el militar, conozco tus intenciones, son varias. Seamos buenos amigos; el pueblo que ves allí es el mío, son mis hijos los que allí moran. Regresa, amigo, tranquilo a tu casa y tranquiliza a tu gente' "[38].

Desde el suceso de Saqsaywaman, la iconografía andina ha representado a Santiago matando indios, como lo describe Garcilaso: "pintaron al señor Santiago encima de un caballo blanco con su adarga embarazada y la espada en la mano y la espadera culebreada; tenía muchos indios derrumbados a sus pies, muertos y heridos"[39].

Los aymaras contemporáneos continúan pensando que Santiago es quien forja y envía los rayos, y lo representan todavía a la imagen del conquistador, "montado a caballo, con aire marcial y sañudo de fiero y apuesto capitán, cubierta la testa con sombrero de plata, de ancha falda levantada por la parte delantera, dejando al descubierto su arrogante rostro; manteo encarnado, con fleco de oro sobre la espalda, armada su diestra con flamígera espada, en actitud de descargar el arma cortante sobre los infieles"[40]. "Durante el día -cuentan los indios- se queda inmóvil en su estatua, pero de noche emprende largas cabalgatas. Actualmente lleva un revólver de plata en la cintura y, según el rumor, se sirve de él de buena gana"[41]. "Es un hombre malo, muy malo, insisten los pobladores de Curahuara. En primer lugar ha tomado el cielo por asalto, con su caballo. El Padre Eterno quería desembarazarse de él, pero (...) Santiago es demasiado fuerte. Desde lo alto del cielo, se comporta como un fanfarrón, divirtiéndose en hacer caer rayos sobre los hombres y los rebaños en la tierra. Cuando una persona o animal doméstico es herido por el rayo, se dice en Curahuara: 'Santiago lo mató con una ráfaga de balas'. Los fieles de Curahuara, sin embargo, han puesto a su Señor en penitencia; lo descendieron de su cabalgadura y lo colocaron junto a ella. 'Así tira menos balas -explican-; montado es demasiado malo"[42].

Para evitar sus castigos hay que rezarle y honrarlo con una suntuosa fiesta, dicen en esa región. Si uno se descuida, Santiago mandará penurias: un año sin cosecha, mucho granizo, sequías, rayos y enfermedades[43].

Los indígenas del norte de Potosí coinciden en que Santiago es rabioso y bravo (phiña). Domina los peligros y en consecuencia tiene potestad sobre las amenazas naturales. Puede enviar desgracias y está dotado de poder sobre las enfermedades, razón por la que es también capaz de curarlas[44]. De ahí que es el patrono de los hechiceros (se piensa que la persona que ha sobrevivido a la descarga de una rayo está llamada a desempeñar esta profesión). Está asimismo considerando como el patrono de los cerros.

Los indios sienten hacia el rayo un miedo y una reverencia muy grandes, aunque a veces lo llaman para que hable[45]. Sin duda, Santiago ha llegado a ser la más temida y venerada de las deidades aymaras, pues ocupa el primer lugar dentro de la jerarquía religiosa, y varios pueblos del Altiplano lo tienen por patrono principal[46].

El antiguo Illapa ha sufrido así una profunda metamorfosis. En el aspecto externo ha cambiado su llawt'u de oro y su honda flamígera por un casco y una pistola militares; de protector del Inca y de sus campañas bélicas se ha convertido en aliado de los españoles y criollos y en enemigo de los indios; si antes actuaba con benevolencia y justicia, ahora se comporta como lo hace el opresor, pues es arbitrario, prepotente, injusto y exige tributo en ofrendas y rituales; de divinidad que propicia la abundancia, se ha transformado en la divinidad de las calamidades y de todas las fuerzas destructivas de la naturaleza. En pocas palabras, el rayo moderno se ha enajenado de los indios y se ha malignizado.

Santos. El sistema de creencias aymara ha incorporado a varios santos católicos, aunque con un significado distinto del que tienen en el cristianismo. Para el indio, un santo es una divinidad totalmente indiferente a los asuntos humanos, que sólo se ocupa de los hombres para exigir la correcta ejecución de los ritos y ceremonias a que se considera acreedor, y que está pronto a castigar la menor falla u omisión en estas obligaciones rituales[47]. Por eso la principal preocupación del aymara no será recibir favores del santo, sino aplacar su cólera.

Además de la ira, los santos poseen otras debilidades humanas: son celosos, vanidosos, crueles, vengativos y arbitrarios, y hasta los hay borrachos y ladrones. Tal es el caso de San Andrés, el demonio patrono de los ladrones (obsérvese que no hay contradicción alguna en ser santo y demonio a la vez). Se cuenta que en el día de su fiesta, el privilegio de pasar el preste recae sobre el caco más connotado de la región.

Tampoco la conducta de San Pedro es muy edificante. Como encargado de las llaves del cielo es quien controla la entrada de las almas al Paraíso. Si por desgracia se halla de mal humor, no deja entrar a nadie, ni siquiera a los justos; pero el 29 de junio, día de su aniversario, el Santo está con unos tragos de más, y de puro contento permite pasar a todo el mundo[48]. No es aventurado ver aquí una alegoría de la arbitrariedad del sistema jurídico hispanocriollo.

De esta manera, los santos reflejan el comportamiento de los criollos y mestizos hacia los indios.

Achachilas. Aunque las montañas forman parte del Akapacha o este mundo, los espíritus míticos que habitan esas alturas están muy vinculados con el mundo de Arriba y se los considera mediadores con las divinidades superiores. Denominados Achachilas, Awkis, Wamanis, Machus o Tata Urqus, según la región, estos espíritus de las montañas son los antepasados míticos y los dioses tutelares de cada comunidad. Los aymaras les atribuyen el mismo rango que a los santos[49], pues tienen poder sobre las personas e influyen decisivamente en la vida cotidiana de la gente. Esta influencia puede ser unas veces benigna y otras maligna, aunque lo segundo es más frecuente. Por ejemplo un campesino de Malliri (norte de Potosí) considera que "las cumbres más altas de la región, que son puntiagudas y negruzcas, son malas. Cuando se ponen negruzcas atraen el granizo, castigan, están contra la Pacha Mama"[50]. Al hacer la wilancha se les ofrenda copal "a fin de que no vengan a castigar"[51].

En determinadas ocasiones, los Achachilas adoptan una figura humana[52]. Visten poncho de vicuña, usan sombrero alón y espuelas de plata, y cabalgan un hermoso caballo con montura de lujo; apariencia que recuerda a la del hacendado criollo o a la del mestizo adinerado[53]. Se dice que algunos de ellos son abogados, sacerdotes y policías[54]. Además de identificarse en su aspecto externo con los opresores, son más propicios a los criollos que a los indios.

Wayra Tata. También habita las altas cumbres de los cerros el Wayra Tata o dios del viento, considerado el esposo de la Pacha Mama porque la fertiliza con las lluvias que trae. Por esta su condición de "soplo de vida", ha sido sincretizado actualmente con el Espíritu Santo[55], aunque por otra parte se lo presenta como muy celoso y propenso a castigar a la Pacha Mama con los huracanes, expresión de su cólera incontenible[56]. De esta manera, el Wayra Tata se ha identificado con una divinidad cristiana que agrede a la Mujer Madre, como lo hacía el Genio Maligno en la mitología precolombina.

Virgen de la Concepción. Otra divinidad de las alturas es la Luna o Phaxsi Mama o Mama Killa, que en algunos de los mitos analizados figura como madre del Inca y en otros se pone de parte de los genios malignos, quienes tienen su mayor actividad durante el plenilunio.

La Luna ha sido sincretizada con la Virgen de la Concepción quizá porque la iconografía andina representa a esta última con una luna bajo los pies y una corona de estrellas sobre la cabeza[57]. La "mamita Concepción" es una entidad benigna protectora del hogar campesino* y es también la patrona de los mineros. Su imagen fue colocada en todos los cruceros del cerro de Potosí a partir del s. XVI, y en la mina del Siglo Veinte existen varias capillas consagradas a su culto[58]. No deja de ser significativo que la representación de una divinidad celeste, femenina y benigna como la Luna se haya trasladado al subsuelo de los socavones.

a1. Carácter de Alaxpacha

"Les damos a los cristianos del Alaxpacha (cielo) y a los no cristianos del Manqhapacha (subsuelo)[59], decía un campesino del norte de Potosí, expresando que todas las divinidades de Arriba se han identificado con el cristianismo, por oposición a las de Abajo, que continúan fieles a la religión andina. Por ello, a las deidades del Alaxpacha se les ofrece el incienso típicamente cristiano y a las de Abajo (lo mismo que a la Pacha Mama) se les ofrenda la q'uwa tradicionalmente andina.

Además de vestir un atuendo católico, los dioses celestes han adoptado la apariencia externa del opresor (siempre se los representa como militares, patrones o autoridades) y su conducta corresponde también a la del criollo o mestizo frente al indio, pues son arrogantes, prepotentes, arbitrarios, despóticos, injustos, codiciosos e inmorales.

Al igual que los patrones y las autoridades, las divinidades de Arriba exigen que los indios les paguen tributo (un tributo ritual, claro está), y la más ligera falta u omisión en el cumplimiento de estas obligaciones ceremoniales da lugar a terribles castigos y represalias. Efectivamente, las deidades del Alaxpacha moderno son fuente de sequía, helada, granizo, inundación, enfermedades y toda suerte de calamidades que matan a los hombres, arrasan los poblados y arruinan las cosechas. Por esta destructividad salvaje y barbarie, los dioses de Arriba se perciben como las potencias

* "A la luna se la conceptúa como una mujer que protege a todos los productos así como la mujer que cuida el hogar. Por eso le decimos: Phaxsi Mama Uñtanikita (Señora o Madre Luna mírame, cuídame) Otros dicen que es la esposa del Sol y que ambos mantienen la vida en la Tierra" (Ochoa, p. 9).

de la anticultura que sojuzgan a los indios y pretenden arrasar con su civilización. El indígena experimenta ante ellos el mismo temor sumiso y humilde que demuestra frente al criollo.

Mezcla de Genio Maligno y opresor, los dioses del Alaxpacha se han vuelto ajenos y nefastos para el indio, pues son totalmente indiferentes hacia él y no intervienen en su vida si no es para enviarle castigos y desgracias. Al mismo tiempo, estos dioses de Arriba favorecen a los conquistadores y a sus descendientes, ya sea velando por su bienestar o bien ayudándolos a mantener su dominio sobre los indios, e incluso interviniendo directamente para sofocar las rebeliones indígenas.

En definitiva, las divinidades del cielo cristiano representan a la clase dominante y legitiman el orden establecido. Al proyectarse en el plano celeste, las injusticias y arbitrariedades del sistema social aparecen como normales, naturales y deseadas por Dios, lo cual favorece su aceptación pasiva y el conformismo hacia ellas. En segundo lugar, la identificación de los dioses del Alaxpacha cristiano con los opresores legitima el predominio de éstos y refuerza la idea de que todo lo elevado, poderoso, sagrado y respetable es necesariamente criollo y no indio. Finalmente, estos dioses punitivos que exigen tributo tienden a justificar las obligaciones serviles y el castigo por su incumplimiento. En la relación que el indio establece con ellos se plasma el modelo ideal de sumisión, respeto, temor y humildad que el opresor espera y exige del oprimido.

Si en tiempos precolombinos las divinidades de Arriba eran benignas hacia los indios y representaban su identidad étnica y su civilización, desde la Conquista han pasado a representar la "anticultura" y la alteridad maligna de los opresores. El Alaxpacha conserva pues su posición oficial dominante y sigue cumpliendo la función ideológica de legitimar el orden establecido, con la única diferencia de que este nivel oficial no pertenece ya a los indígenas.

b. Manqhapacha

El Inca. Desde su derrota a manos del conquistador, el Inca ha abandonado su posición dominante en lo Alto para desplazarse al subsuelo, donde espera aletargado el momento de regresar. Mantiene, no obstante, su simbolismo original de Héroe Civilizador por antonomasia, pues aún personifica los ideales y virtudes indígenas (los mitos modernos lo describen como sabio, hábil, laborioso y solidario) y representa todavía a la civilización andina, a sus logros, y a la identidad cultural indígena.

Además de estos significados tradicionales, la figura del Inca ha adquirido otros nuevos: se ha convertido en el arquetipo de la Edad de Oro -recuerdo idealizado de un pasado glorioso de libertad y prosperidad, al que se percibe como el orden correcto del Universo- y es también el símbolo de la némesis indígena, concebida como el retorno a ese pasado heroico. Por eso la figura del Inca y los recuerdos que se asocian a ella son el elemento ideológico aglutinante en las rebeliones campesinas. En efecto, contrastado con el presente de opresión, el mito de la Edad de Oro permite cuestionar las injusticias del orden establecido y formular el ideal utópico de una sociedad mejor, así como las reivindicaciones y acciones concretas para alcanzar este ideal.

Como encarnación de las glorias pasadas y de la identidad étnica, y como símbolo aglutinador de la resistencia indígena, el arquetipo del Inca está hondamente grabado en la memoria colectiva andina. Un sinnúmero de mitos, dramas, poemas, danzas y ritos revive la imagen del Inca, su muerte trágica y la certeza de su retorno, a manera de una constante autorreflexión de los indios sobre su propia situación existencial. Por ejemplo, los mitos que acabamos de exponer son nada más que una pequeña muestra de un enorme conjunto de mitos similares difundidos por todos los Andes; el poema quechua citado al comenzar el capítulo es sólo uno entre el gran acervo de poesía indígena dedicada al tema. Existen además al menos tres versiones de la tragedia de Atawalpa, que se representan regularmente en Toco (Cochabamba), Chayanta (Potosí) y en Oruro. Tenemos por otra parte la conocida danza de los incas, que se baila en el carnaval de Oruro, en la fiesta del Gran Poder en La Paz, y últimamente en Urkupiña.

Hay también una gran variedad de costumbres y ritos que reviven la memoria del héroe indígena. Hasta principios de 1900, por ejemplo, las mujeres aymaras de la provincia Omasuyos, en la ribera oriental del lago Titicaca, vestían permanentemente una almilla o pollera azul oscuro y dos phullus (rebozos) negros como señal de duelo por la desaparición del Inca. En una ceremonia celebrada por entonces en Chuwa, cerca de Watajata, un indio vestido con una larga capa morada representaba al Inca y encabezaba un cortejo. Al llegar a un trono que se le había acondicionado, tomaba asiento y pronunciaba una alocución en aymara, y cuando concluía, un conjunto de bailarines masculinos danzaba en su honor[60].

Por la misma época, un 2 de febrero Bandelier presenció que dos grupos de indígenas ingresaban a la plaza de Copacabana desde extremos opuestos. Cada grupo estaba encabezado por seis indios que portaban una litera antigua de madera

tallada, en la que iba un hombre joven vestido de inca sikuri (una danza de la región) y armado de una honda. Cuando se encontraban ambos grupos en el centro de la plaza, los dos incas se ponían de pie en sus literas y entablaban un diálogo que representaba la lucha histórica entre Waskar y Atawalpa. Luego pasaban a los insultos y finalmente a los hondazos (lanzando raíces en lugar de piedras), hasta que uno de los incas se rendía, bastante maltrecho y ensangrentado[61].

Katari. Entre los indios contemporáneos sigue viva la creencia precolombina del Katari, Yarwinkha o Amaru, una monstruosa serpiente subterránea que ocasiona los sismos. Dice Rigoberto Paredes: "consideraban como divinidad que preside y produce los movimientos sísmicos, los temblores, los derrumbes y las rajaduras de la superficie del suelo, a una enorme boa negra de inmensa cabeza, de ojos grandes, que despide llamaradas rojas de fuego y de fauces dilatadas; la que habita debajo de la corteza terrestre sobre la cual vivimos, y saca su voluminosa cabeza del fondo de los charcos o lagunas fétidas, y cuando se agita, comienza la serie de ondulaciones del terreno, que se desarrollan en violentos temblores de tierra en los parajes afectados por el monstruo. Los naturales le llaman Yaurinkha, y la temen porque suponen que chupa la sangre (...). Los indios le rendían culto en la forma de una culebra enroscada"[62]. También los quechuas contemporáneos conciben al Amaru como una serpiente con rasgos felínicos, que vive bajo la tierra y en las lagunas o manantiales haciendo túneles, produciendo explosiones y derrumbes a su paso y trayendo consigo enfermedades[63].

Se afirma asimismo que en el lago Titicaca vive un katari de gran ferocidad, que es el demonio propietario de los peces; por esta razón los pescadores le hacen ocasionalmente ofrendas propiciatorias[64]. En la isla del Sol hemos recopilado varios testimonios sobre una serpiente subacuática similar: "La Yarwinkha es muy grande. Es parecida a un lazo, con ojos ardientes como el fuego. Sabe salir a Qutan Tawqa a comerse toda la hierba que hay allí" (Honorato Ramos, Yumani). "La Yarwinkha antes dice sabe salir del Lago al Qaqayuqina. Un arbusto llamado ch'illka, todo sabe pelar en esos lugares. A esa Yarwinkha la gente no molestaba porque daba miedo. Era muy grande, dicen. Además salía a lugares phiru [malignos], y si la gente la molestaba, sabía comer o encantar. Por eso no se acercaban las personas" (Elías Mamani, Ch'alla)[65].

Como en tiempos precolombinos, el Katari, el Amaru o la Yarwinkha representan la furia destructiva de la naturaleza, sólo que ahora esa destructividad telúrica

encarnada por la serpiente se vuelca especialmente contra los criollos y es relativamente inocua hacia los indígenas. Por eso se piensa que en tres oportunidades los terremotos han remecido la iglesia de Santo Domingo en el Cuzco, sin afectar para nada al templo incaico de Qurikancha que le sirve de base, y que en lo futuro un gran sismo dejará definitivamente libres a las edificaciones de los incas[65b].

Cataclismo que conmueve el mundo hispanocriollo, el terremoto anuncia la liberación indígena, pues es señal de que los miembros de Inkarrí se están juntando bajo la tierra*. De ahí que el retorno del Inca está auspiciado por el simbolismo sísmico de la serpiente. No es por casualidad que los principales caudillos de las rebeliones indígenas, que se proclamaban incas redivivos, eligieron a la serpiente (Katari en aymara y Amaru en quechua) para su nombre de guerra. Tenemos entre ellos a Tupaq Amaru, el Inca rebelde que resistió a los conquistadores españoles desde Willkapanpa entre 1571 y 1572, y a los principales dirigentes de las sublevaciones de 1780 a 1782: José Gabriel Tupaq Amaru y Diego Cristóbal Tupaq Amaru en el sur del Perú, Tupaq Katari en La Paz, y Tomás y Dámaso Katari en Potosí (volveremos sobre el tema en el capítulo VII).

Confirmando la naturaleza rebelde e indómita de la serpiente, el mito de Inkarrí en Qullana Wasak cuenta que un monstruo llamado Amaru Puma cuida el ingreso a Paytití, el legendario reducto intocado de los incas y de sus riquezas[66].

El Katari o Amaru continúa pues siendo la divinidad ctónica, antioficial y subversiva que preside las rebeliones indígenas contra el poder establecido, y sigue simbolizando el cataclismo transformador que amenaza con destruir el orden hispanocriollo e instaurar un nuevo orden más justo.

Supaya. El Supaya (o Supay en quechua) es un ser maligno con apariencia de viejo, que habita en arroyos, cuevas y ruinas, y también en algunas rocas de forma extraña (wak'a qala)[67]. Ocasiona enfermedades, especialmente la kat'a o susto[68].

Desde tiempos coloniales, el Supaya se ha identificado con el demonio de la creencia cristiana y se le considera patrón especial de los brujos[69]. Sin embargo, desde que los curas doctrineros llamaban demonios a todas las divinidades indígenas, el Supaya se convirtió en el símbolo de la tradición andina proscrita, perdiendo así su carácter maligno original. Afirma al respecto Paredes: "El indio llegó a sufrir una violenta perturbación en el criterio que secularmente había mantenido respecto a sus

* "No hace mucho, en la provincia de Parinacochas, Ayacucho, un campesino opinaba que el terremoto de Huaraz era signo de que Inkarrí (...) se estaba articulando". (Ortiz 1973a, p. 33).

dogmas, cuando los misioneros cristianos señalaban como Supayas a sus mismos ídolos y como a sus intermediarios, a sus propios sacerdotes o huilcas, su confusión aumentó cuando de los nuevos dioses y de sus adoradores no recibían sino sufrimientos. Poco a poco, y a medida que era víctima de las crueldades de los españoles y mestizos, con las prédicas insistentes de los misioneros y sacerdotes, de ser culto diabólico su antiguo culto, el Supaya fue haciéndose simpático a su sencillo espíritu y comenzó a fiarse más de él. En vano se amenazaba a los indios con las penas del infierno (...). El Supaya fue creciendo en su imaginación y ocupando el lugar de sus antiguas divinidades. De ahí que el indio le tema, pero no le repulse, y cuantas veces puede invocar sus favores lo haga sin escrúpulos. Busca a los Cchamacanis, porque supone que están éstos en relación con aquél, y les pagan cualquier cosa para que al Supaya le hagan propicio a sus deseos"[70]. Al aymara no le asusta el Supaya, desearía verlo personalmente para pedirle que lo vengara de sus enemigos[71].

Tío. Los indios consideran al Tío un diablo benefactor que ayuda a obtener dinero para salir de la pobreza[72], pues afirman que "el Tío tiene poder sobre todo el oro y la plata del Inka, que volvió al interior de la tierra con la llegada de los curas. Se dice que en los tres primeros días de agosto -mes del diablo- (...) la tierra llamea en las noches heladas mientras los tíos sacan su riqueza a la superficie de los cerros. Abundan los cuentos de los campesinos con un Tío -a veces disfrazado de serpiente, sapo, lagartija u otro animal diabólico- que puede premiar al viajero con riquezas inimaginables. Las montañas nocturnas son frecuentadas por recuas fantasmagóricas, que trasladan tesoros a las grutas del diablo. Estas riquezas son accesibles solamente por el favor del dueño, y los que las buscan sin saber congraciarse con él corren el riesgo de un accidente fatal"[73]. Para solicitar estas riquezas se ofrece al Tío una janqu misa, que consiste en un conjunto de dulces y confites blancos, con sebo de llama, terrones de azúcar blanca, huevos de gallina y adornos de lana de color, todo lo cual se quema durante la noche[74].

Según los mitos de la mina de San José en Oruro, Supay, el dueño de las montañas, conocido también como Wari y el Tío, fue transformado en el diablo[75]. Efectivamente, el término Tío traduce la palabra aymara lari: "el tío hermano de la madre"[76]. Lari está etimológicamente relacionado con Wari, el dios maligno de la fuerza y el sobreviviente de la primera humanidad de las tinieblas, que se ha encarnado en una vicuña (wari). También se vincula con lari lari o chuqila, los primitivos nómadas que vivían en las altas punas dedicados a la caza de la vicuña, a los que se consideraba asimismo como hombres de las tinieblas.

En los profundos socavones, los mineros andinos veneran con especial devoción al Tío-Supaya. Por eso las imágenes del Tío son muy comunes en las minas. Están modeladas en barro mineralizado, en diversas formas y tamaños, representando un culto fálico a la fecundidad[77]. "Tales estatuillas suelen tener cuernos y grandes ojos de vidrio con hirsutas cejas y pestañas de cerda. Su rostro expresa una actitud benevolente, brotando de sus labios una carcajada sardónica, mezcla de generosidad, bondad e irónica malicia. Nunca le debe faltar el cigarrillo, así como un buen surtido de chicha, coca y alcohol. Siete hojas de coca prendidas a su cuerpo son el símbolo de los pecados capitales que encarna su figura"[78]. De esta manera, el antiguo culto subterráneo a Wari, el maligno dios de la fuerza, subsiste hasta nuestros días en las dilatadas galerías excavadas por los mineros en subsuelo.

Al transformarse en el Tío, el feroz Wari perdió su malignidad, adoptando un carácter bondadoso y simpático. El mismo apelativo de Tío connota familiaridad y cariñoso respeto. De hecho los mineros acuden a su Tío con toda devoción y confianza, como lo muestra la siguiente carta que una afligida mujer le dirige invocando su ayuda:

"Yotala, 21 de marzo de 1969

Señor
Tío de Oruro

Muy estimado tihito:

Yo te pido este favor y te ruego de rodillas por esta molestia tío para que usted para que me ayudes en este demanda que tanto tiempo ando y sufro con este tu amigo Anselmo Catari Lozano que trabaja en la mina igual que usted y esa mina donde trabaja se llama cooperativa unidas piscini San José de morapampa Chuquini, sector número 4 Tipuani Bolivia, es todo esto donde trabaja y que puedas darle oro y plata en esa mina donde trabaja pero siempre que sea todo para mí porque me debe 12.000 millones mas me debe y el terreno mas que me lo entregue eso tienes que a el obligarlo y tienes que traerlo del cuello a este Anselmo Catari Lozano habajo mis pies con arto plata y oro pero tihito tienes que obligarle en ese caso tienes que darle plata y oro tienes que dominarlo el corazón y pensarlo en su hijo Crisóstomo Catari y en su hija María Maruja Catari Pari y en su esposa Martina

Pari de Catari así por el poder de usted tihito va estar libre y mientras no me pague la deuda que me debe y cuando me cansele mientras que no me entregue el terreno no va estar libre tienes que proporcionarlo y presurarlo por mí tihito que aser la posibilidad porque ya no quiero andar llorando defiendeme de esta demanda no puedo ir donde más a quejarme yo tihito confío en usted tengo fe así no te olvido tu eres el Santuari rrey del socavon de Oruro.

A qui presenta la señora Damiana.

Martina Pari de Catari"[79].

Esta carta, que acompañaba a una mesa u ofrenda ritual, es un elocuente testimonio de la actitud indígena hacia el Tío.

"El Tío -dicen los mineros- ayuda a los pobres, se aparece al trabajar solos en la mina. Viene en forma de capataz y nos habla e indica el rumbo de las vetas (...) el Tío siempre da la voz de mando"[80]. El también trabaja y cuida las riquezas de la mina[81]. "Ante el tiíto ellos le piden tíos ayúdenme a sacar el mineral, y luego el Tío carga mineral hacia afuera"[82], añaden.

"Cuando los mineros entran en los niveles de abajo no rezan nada, ni siquiera dicen Jesús, porque el mineral se escaparía por todos lados. Cuando entran a la mina rezan el credo en la boca de la mina, pero nunca rezan adentro"[83]. Tampoco permiten ingresar a la mina a ningún sacerdote porque es mal agüero: el Tío huiría llevándose el mineral, y en cualquier momento podría ocasionar un accidente o desgracia[84]. Evidentemente el Tío -antítesis de Dios y de su Iglesia- es el señor absoluto del mundo subterráneo, y como tal no permite que ningún agente cristiano invada sus dominios. Si esto llegara a ocurrir, su habitual benignidad hacia los mineros se tornaría en malevolencia.

Para estar en buenos términos con el Tío y obtener sus favores hay que tratarlo bien. "Cuando ch'allamos al Tío nada nos pasa y hay que tener respeto"[85], asegura un trabajador. Y efectivamente, antes de iniciar su labor, los mineros comparten con la divinidad las hojas de coca que mascan y los cigarrillos que fuman, en un rito cotidiano llamado pijchuy.

Acorde con el carácter antioficial del Tío, la ch'alla y el pijchuy en su honor tienen un claro contenido subversivo, como lo declara explícitamente un dirigente minero de Catavi: "esta tradición en interior mina debe continuarse porque no hay comunicación más sincera o más hermosa que en el momento de la ch'alla, el momento

cuando los trabajadores mascan coca juntos y se hace ofrendas al Tío. Allí expresamos nuestros problemas, conversamos nuestros problemas de trabajo y allí nace una generación tan revolucionaria que los obreros empiezan a pensar en cambios estructurales. Esta es nuestra universidad. La experiencia que tenemos en la ch'alla es nuestro mejor momento"[86].

Se sabe que "durante la época del Control Obrero de las minas (1952-1956), las libaciones para el Tío se multiplicaron. Después de la implantación del Plan Triangular en 1956 el culto parece haber disminuido, llegando a prohibirse enteramente durante la represión barrientista. Pero es en este periodo cuando las ch'allas al diablo, mantenidas en secreto por los trabajadores en el interior de la mina, llegaron a convertirse en focos de la resistencia minera frente al tecnocratismo militar"[87]. El culto al Tío es pues un catalizador de la conciencia política y de la movilización popular.

Los días consagrados al culto del Tío y la Pacha Mama son los martes y los viernes (saxra días o días malos), mientras que los domingos están dedicados a las divinidades católicas[88], lo cual pone en evidencia una separación temporal entre los mundos de Abajo y de Arriba.

"Todos los viernes y muy especialmente el primero de cada mes, el Tío es objeto de largas adoraciones en improvisados altares. El rito se llama convite. El convite más importante se realiza al amanecer del viernes de la víspera de carnaval y consiste en el entierro de un sullu (feto) de llama o de un gallo vivo de color blanco; y en la ch'alla o aspersión de bebidas alcohólicas y de la sangre de los animales sacrificados sobre las vetas de mineral y las herramientas de trabajo. Le instan para que los siga ayudando y protegiendo contra todos los peligros"[89]. En estas ocasiones "las mujeres que trabajan de palliris (escogedoras de mineral) acostumbran coquetear con el Tío (...) usando sus mejores polleras de seda y bailando ante él con sus ofrendas de coca, licor y cigarrillos"[90].

El Tío se identifica con el Pacha Tata, que es el consorte de la Tía Pacha Mama, a su vez sincretizada con la Virgen María[91]. En las minas pequeñas veneran a la Tía Pacha Mama (considerada intercesora ante el Tío), y en las minas más importantes se tiende más bien a rendir culto a su equivalente, la Virgen María[92].

En Oruro, por ejemplo, se adora a la Virgen del Socavón y durante el carnaval los mineros bailan de diablos en honor de ella y de su esposo, el Tío. Según la versión oficial, en la diablada miles de diablos y diablesas de trajes fastuosos e impresionante coreografía representan junto con los arcángeles de yelmo y espada una lucha alegórica entre el bien y el mal, que concluye con la victoria del bien[93]. Sin embargo, la danza

lleva el nombre de los diablos, sus verdaderos protagonistas, que por su número abrumador, su colorido y su ímpetu desbordante apabullan a los escasos elementos cristianos presentes. Además, los diablos están inequívocamente asociados al Katari, la serpiente emblemática de la rebelión indígena, pues en tiempos antiguos portaban una víbora disecada[94] y en la actualidad llevan representaciones de serpientes y dragones en las máscaras, la capa o las botas de su atuendo festivo. Así, el predominio formal de los arcángeles no es más que una concesión a la censura religiosa oficial, y la diablada representa en realidad la incontrolable irrupción de las fuerzas rebeldes del subsuelo, que afirman de manera simbólica la identidad indígena. No es por nada que el sector más combativo del país sea el de los mineros, justamente quienes tienen la relación más estrecha con el subsuelo y con el Tío.

Favorable a los indios y nefasto para los criollos, metonimia de los dioses indígenas proscritos y negación de las divinidades cristianas, el Tío-Supaya es la antítesis del orden social imperante y el símbolo de la identidad indígena en su resistencia contra el opresor.

Anchanchus. Afines a los supayas, aunque más malignos, los anchanchus se consideran sobrevivientes de la primera humanidad destruida por el Héroe Civilizador. Así dicen que la Tata Qala, una piedra muy grande que se encuentra en Jesús de Machaca había sido un Tata (cura) de los chullpas durante la Edad de las Tinieblas. Cuando salió el Sol no pudo resistir tanta luz y quedó petrificada y convertida en Anchanchu. También otro grupo de piedras llamado Jarisiri Qala era originalmente un conjunto de personas y chullpas que estaban festejando un casamiento cuando salió el Sol y quedaron petrificadas en anchanchus[95].

"Al Anchanchu lo pintan como un viejecito enano, barrigón, calvo, de cabeza grande y desproporcionada al cuerpo, con rostro socarrón y dotado de una sonrisa fascinadora. Dicen que viste telas recamadas de oro y que lleva en la cabeza un sombrero de plata de copa baja y ancha falda, que mora en cuevas, en el fondo de los ríos, en edificios ruinosos y abandonados; allí donde las gentes no se aproximan sino pocas veces"[96]. Es propietario de las vetas de mineral y depositario del oro y la plata[97].

El Anchanchu atrae a sus víctimas con halagos, y cuando las ha adormecido, les inocula enfermedades mortales. A su paso destruye sembradíos y edificios[98]. Sin embargo, en caso desesperado se puede acudir a él en busca de ayuda, para lo cual hay que hacerle una ch'iara misa (misa negra). No es pues del todo maligno[99].

Cuenta una leyenda de Puno que por apartarse de las normas morales, los anchanchus ocasionaron el diluvio universal que originó el lago Titicaca[100], por lo cual estarían vinculados con el cataclismo cósmico y con el antiorden.

Los anchanchus "tienen su día y su hora en que abren su puerta y actúan"[101]. Los momentos favorables para su actividad (y la de todos los supayas y demonios) son las noches de luna llena, consideradas propicias para los indios y nefastas para los criollos[102].

Saxras. Los saxras son espíritus que viven en los cerros, los ríos, los sitios desérticos, las llanuras, lagunas y manantiales. Pueden aparecer bajo la forma de un remolino de viento, de una persona del otro sexo, o de un anchanchu. Tienen el poder para quitar el alma y producir la locura. El saxra es concebido como un supaya o diablo, que puede ser juguetón y maléfico o también un espíritu serio y benefactor; puede traer toda clase de desgracias, o bien puede colmar de plata a la persona que le de un buen trato (guarda las riquezas subterráneas del mundo)[103].

Samiris. También vinculado al subsuelo, el samiri protege a la comunidad y vela por el ganado. Está representado piedras de distintas formas, sobre las que se deposita amuletos que figuran bueyes y carneros, y a las que se ch'alla los martes y viernes. Cada año se sacrifica en su honor una oveja o llama. Tal es el caso de los samiris de Oruro, que son dos sapos y un lagarto de piedra, ubicados en la zona de San Pedro.

Asimismo en honor del Mallku, samiri de Umala, "los yatiris o hechiceros observan diversos ritos misteriosos que los asistentes, mantenidos a distancia no hacen más que entrever. Todo habitante del poblado debe hacer una ofrenda al Samiri: pedazos de azúcar, khoa, grasa de llama, vino, alcohol puro y coca con llijta. Se sacrifica dos llamas negras cuya sangre es enterrada, los huesos quemados y la carne consumida por los fieles"[104].

Los samiris son pues divinidades benignas asociadas a la ganadería y al bienestar del ayllu. Su simbolismo los identifica con el Manqhapacha, pues según la creencia, de allí provienen las llamas y alpacas, lo mismo que los sapos y lagartos. Se los adora los martes y viernes, días dedicados al culto de los diablos y seres subterráneos, y como a éstos, se les sacrifica animales negros. Esos "ritos misteriosos" ofrecidos por todos los hechiceros de la comunidad, corresponden posiblemente a tradiciones

precolombinas secretas, esenciales para la supervivencia de la cultura del ayllu, por lo cual se excluye de ellos a todos los extraños.

b1. Carácter de Manqhapacha

Ante la irrupción del cristianismo, unos dioses andinos se trasladaron físicamente al subsuelo y otros lo hicieron de manera simbólica. Este desplazamiento al submundo terminó por identificarlos con las deidades rebeldes que allí habitan. Veamos cómo sucedió esto:

Varias wak'as precolombinas fueron enterradas para ponerlas a salvo de los extirpadores de idolatrías. En la comunidad Sullka Titiri de Jesús de Machaca, por ejemplo, existe una wak'a enterrada en un lugar secreto, únicamente conocido por el wak'a preste. La sacan el 15 de enero cada tres años para la ceremonia del cambio de p'iqi o autoridad del ayllu*[105].

Otras divinidades del cielo prehispánico (como el Inca e Iqiqu) se desplazaron simbólicamente al subsuelo, llevando consigo los valores e ideales andinos, junto con el recuerdo idealizado de un pasado de libertad, justicia y prosperidad, y la potencialidad subversiva para el retorno a ese orden universal correcto.

Por último, la acción represiva de los misioneros cristianos condujo a identificar a todas las deidades proscritas del panteón andino con los dioses originalmente negativos del Manqhapacha (Supaya, Wari, Saxra), ahora asimilados al demonio cristiano.

De esta manera, por oposición a las divinidades celestes sincretizadas con el cristianismo y asociadas al orden hispanocriollo, los dioses clandestinos del subsuelo representan a la antigua religión andina y son los depositarios de la identidad étnica, de las tradiciones indígenas y de la memoria colectiva del pasado precolombino.

Aunque estos seres subterráneos conservan la malignidad subversiva y antioficial que siempre los caracterizó, ahora la vuelcan preferentemente contra los criollos y mestizos de "Arriba", y tienden más bien a ser propicios (o al menos inocuos) con los indios de "Abajo". Por ello favorecen las reivindicaciones indígenas y presiden las rebeliones contra el dominio hispanocriollo. Además de este caos transformador que arrasará con el orden "antinatural" instaurado por la Conquista, el Manqhapacha contiene la semilla de un nuevo orden: el ideal mítico de la Edad de Oro, que prefigura la utopía del retorno del Inca y la némesis indígena definitiva.

---

* Lawaqullu, otra comunidad de Jesús de Machaca, tiene también una wak'a enterrada, a la que sacan en ciertas oportunidades (Albó, fichero 2.53).

Bastión de la identidad indígena en su resistencia contra el opresor, el Manqhapacha es la antítesis del cielo cristiano y del orden hispanocriollo que éste legitima. Como en tiempos precolombinos, el Manqhapacha continúa siendo el nivel subordinado y antioficial de los pueblos vencidos que se oponen al centro de poder. Contiene aún la subversión que socava desde su base el orden establecido y la furia rebelde que se resiste a la Conquista, y no ha dejado de ser la sede oculta de los anhelos acallados y de las virtudes prohibidas. Lo único que ha cambiado es que ahora son los aymaras y quechuas quienes ocupan este nivel subordinado de Abajo.

c. Akapacha

Pacha Mama. La Pacha Mama es todavía la Madre Tierra fecunda y bondadosa que genera la vida, que nutre a los hombres con sus frutos, que los protege y los ayuda[106]. "A esta tierra -dicen los campesinos- nosotros le llamamos Pacha Mama y es como madre (...), es milagrosa, hace madurar nuestra comida (...), es una señora, una familia nuestra, de cómo vivimos, sufrimos, buscamos, allí pienso yo que hay la Pacha Mama"[107].

"No se ignora, sin embargo que la Madre Tierra niega sus frutos a los hijos ingratos"[108] y que ocasiona enfermedades como la llamada pachat (o wirginat) qatx-ata: "agarrado por la pacha o Virgen", causadas por la negligencia para cumplir los "pagos" u ofrendas adecuadas, o simplemente por haber pernoctado en un lugar alejado de la comunidad, donde había una influencia maligna de la Pacha Mama[109].

Existen otras denominaciones para referirse a la Pacha Mama: en Chucuito y en Potosí la llaman "tierra", "santa tierra" o "María santísima"[110]. En Machaca y otros lugares del Altiplano recibe el nombre de Wirgina o Wirgin Mama[111]. Esto da a entender que la Pacha Mama se ha sincretizado con la Virgen María del catolicismo. Por eso en el norte de Potosí se dedica a la Pacha Mama unos ritos propiciatorios denominados asuntos, que se efectúan durante la festividad de la Virgen de la Asunta, celebrada a fines de agosto y en septiembre, justamente en tiempo de siembra[112].

La Pacha Mama es una divinidad compleja que abarca varios aspectos específicos, cada uno de los cuales tiene su simbolismo y sus connotaciones peculiares[113]:

En su sentido más amplio, la Pacha Mama grande (Jach'a Pacha Mama) es la Madre Tierra Universal que sostiene la vida. De su seno salen los alimentos que nutren a todos los seres vivos, quienes regresan a ella al morir. Representa lo femenino del universo y la capacidad para crear y producir vida dentro del cuerpo. Cual-

quier porción de tierra que se pisa es parte de la Pacha Mama. Ella es siempre fecunda, benevolente, y el culto que se le rinde es en retribución por sus dones bondadosos.

Existe además una Pacha Mama chica (Jisk'a Pacha Mama) que es la expresión local de la Pacha Mama grande[114]. Esta Pacha Mama local comprende las casas, los terrenos de cultivo y la comunidad o ayllu en general. Tiene potestad sobre la agricultura y la ganadería comunales, es decir sobre las actividades cotidianas de supervivencia. En este aspecto", "la Pacha Mama, descrita a veces como 'el espíritu de la tierra,' forma cierta unidad con otros 'espíritus' relacionados con la fertilidad: la Mama Ispälla o espíritu de la cosecha, que va pasando de un montón de producto sembrados o cosechados a otro, asegurando su multiplicación; las diversas Mama Illa, concepto más general aplicable a diversos bienes del hogar, pero que en el campo se entiende mayormente como espíritu del ganado, y que tiene las mismas características de movilidad y efectos multiplicadores"[115].

Por último, en un tercer aspecto más restringido, la Pacha Mama se identifica con el hogar doméstico: "pues cada familia suele tener un espíritu protector o la Wirgina o Pacha Mama de la casa, cuyo lugar de ofrecimiento de ritos y adoratorios se encuentra mayormente en el patio de la casa. Estos dioses velan y controlan un solo hogar, pudiéndose extender su influencia hacia los demás hogares cercanos"[116]. En este contexto se llama también Uywiri (el que mantiene y crea a las personas o animales del hogar)[117].

En una encuesta efectuada en Potosí y Chuquisaca, la mayoría de los campesinos entrevistados sostuvo que la Pacha Mama reside en los huertos, chacras, casas, pampas y cerros, es decir en el Akapacha o este mundo, aunque muchos afirman también que la "Pacha Mama es la tierra y está dentro de la tierra (...), que reside en el interior de la tierra y allí se debe q'uwrar"[118]. Efectivamente, la Pacha Mama está estrechamente relacionada con el subsuelo y con las divinidades que allí habitan (como el Pacha Tata / Tío, considerado su esposo, o el Inca latente que vive en su seno). Por último, a la Pacha Mama y a los dioses nativos del Manqhapacha se les ofrece q'uwa los martes y los viernes, por oposición al incienso que se dedica los domingos a los dioses cristianos del Alaxpacha[119]*.

Como entidad protectora de los indígenas y como símbolo de la comunidad, la Pacha Mama es la divinidad principal de los aymaras[120]. El campesino la recuerda

* Análogamente, entre los chipayas, que comparten el mismo conjunto de creencias religiosas que los aymaras, "los homenajes que a la Madre Tierra se le rinden están asociados a las fiestas celebradas en honor de los demonios, de las piedras sagradas (Samiri) y de San Jerónimo" (Metraux 1973, p. 226).

constantemente en su vida cotidiana: "antes de gustar una bebida, por ejemplo, se arroja siempre una buena cantidad 'para la Pacha Mama'"[121]. "Al iniciar un trabajo agrícola se escoge las mejores hojas de coca del tari, y se las entierra asperjándolas con alcohol, mientras se pronuncia palabras de alabanza e invocación"[122]. También se ofrece a la Pacha Mama unos sacrificios rituales denominados wilanchas, que consisten en la inmolación de una llama y en la ofrenda de su sangre. El yatiri que oficia hace la siguiente invocación: "Nosotros te pedimos ahora que esta chacra produzca bien, Wirgina Pacha Mama. Eternamente estés tú junto a nosotros"[123].

El día especialmente reservado al culto de la Pacha Mama es el martes de carnaval, que cae en plena temporada del destete de los corderos y de la cosecha. En esta ocasión la gente se reúne por familias para ch'allar, es decir para ofrecer libaciones rituales que aseguren la fertilidad de la tierra[124].

"En la variante urbana de la cultura aymara, hay frecuentes ch'allas (libaciones) y q'uwachas (sahumerios) hechos al dinero y al negocio que lo produce, especialmente los martes y viernes, al principio de agosto, y la víspera del Espíritu (Pentecostés). En ellas se invoca a los espíritus del mundo de adentro, como se hacía en el campo, pero también a la Pacha Mama. Esta última no pierde su sentido original de Madre Tierra. Pero en este contexto urbano adquiere también este nuevo sentido de Madre que da dinero, fuente de vida urbana. El martes de carnaval es toda la ciudad -aymara o criolla- la que hace sus tradicionales ch'allas con corrientes invocaciones a la Pacha Mama y a todas las casas, talleres, negocios e instrumentos de trabajo"[125].

De esta manera, también en la ciudad la Pacha Mama sigue siendo la diosa de la fertilidad que propicia las actividades de subsistencia, con la única variante de que la actividad básica para sobrevivir en la urbe ya no es la agricultura ni la ganadería sino la obtención de dinero.

Fuente de vida, fertilidad y bienestar, la Pacha Mama es la única divinidad verdaderamente benigna de los indígenas, pues la perciben como un ser familiar que "vive, sufre y busca" junto con ellos; una madre que protege y ayuda, aunque también puede castigar. Porque reside en el espacio doméstico, ejerce una influencia benéfica y estrecha sobre la vida cotidiana de la comunidad, y porque favorece la agricultura y la ganadería (y últimamente la obtención de dinero), la Pacha Mama representa la domesticidad del ayllu y la actividad diaria de ganarse el sustento. Esto curiosamente explica la estrecha relación de la Madre Tierra con el subsuelo, pues así como la Pacha Mama esconde, sustenta y protege en su seno subterráneo a las divinidades del Manqhapacha (que son depositarias de la identidad y el pasado indios),

de la misma manera el ayllu es el núcleo de la vida indígena, de sus valores, su cultura y sus tradiciones secretas.

En tiempos precolombinos la Pacha Mama - ayllu representaba a la naturaleza humanizada, o cultura, síntesis del principio civilizador (Arriba) y la naturaleza salvaje (Abajo). Hoy, la Pacha Mama-ayllu conserva su función mediadora entre el mundo de lo Alto ("anticultura" opresora) y el mundo de lo Bajo (cultura oprimida), logrando la síntesis o conjunción de estas realidades opuestas.

Hacia el nivel de Arriba, de cara a los opresores, la Pacha Mama se disfraza de Virgen María y aparentemente forma parte del cielo cristiano. Sin embargo, esta es la única divinidad cristiana que los indios consideran benigna y verdaderamente propia o familiar.

Hacia Abajo, es decir para los oprimidos, la Pacha Mama simboliza el ayllu y propicia las actividades cotidianas de subsistencia en él, a la vez que encubre y protege la verdadera identidad y la rebeldía indígenas que subyacen en el subsuelo. Pese a ello, rebasa el marco del ayllu y extiende sus brazos protectores al ámbito ajeno de los opresores, pues convertida en la proveedora y multiplicadora del dinero, propicia la supervivencia del aymara en la ciudad.

La Pacha Mama participa así de esos dos mundos contrapuestos y es el nexo que los integra y conjunciona: es una porción del mundo criollo sentida como propia por los indios, a la vez que favorece la participación indígena en las sociedades urbanas. Representa pues la integración nacional.

2. Análisis del argumento

Ahora que conocemos a los personajes, estamos en condiciones de analizar el argumento de este drama mítico, que representa las experiencias históricas cruciales de los pueblos andinos modernos, y su reacción psicológica colectiva para adaptarse a ellas. De nuevo el puente de acceso a este simbolismo mítico será la obra de Waman Puma.

El argumento esencial de los mitos modernos es el siguiente: un Dios Creador fecunda a la Mujer Madre Tierra y de esta unión nace el Héroe Civilizador, quien, dotado de los poderes y atributos luminosos que le confiere su padre, desarrolla el lenguaje, la agricultura, la ganadería, la construcción, el tejido, el fuego y la cocina, y luego transmite estas técnicas y artes a los hombres. Más adelante funda un imperio

con su capital, organiza a las comunidades, promueve la ayuda mutua y la solidaridad, e impone normas adecuadas de conducta, creando así las bases de la organización social andina. Su reinado se recuerda como una época de abundancia, justicia y sabiduría.

Incapaz de emular estas realizaciones, el Genio Maligno las mira con profunda envidia. Potencia natural destructiva encarnada en el conquistador ibérico, este ser bárbaro y cruel pretende adueñarse del mundo indígena. Con arrogancia, desafía al Héroe Civilizador (lo llama a España, le escribe una carta incomprensible, le lanza piedras). El Héroe responde con su característico despliegue andino de logros culturales, construyendo un puente de oro sobre el océano o enviando un khipu. Este primer encuentro pone en evidencia la profunda brecha cultural y la mutua ininteligibilidad que separa a los dos mundos en pugna.

Poco después tiene lugar el enfrentamiento decisivo. A pesar de su torpeza y su barbarie, el Genio Maligno logra derrotar y dar muerte a su adversario, con el auxilio de las armas de fuego y de la escritura. La superioridad tecnológica de Occidente se impone.

Cuando muere el Héroe Civilizador "la tierra tiembla; la Luna y el Sol se juntan", "el río se tiñe de sangre, las montañas se derrumban, el cielo se viste de luto, desaparece el Sol y se impone la noche"[127]: al ser eliminado el principio ordenador y eje del Imperio, el caos se apodera del mundo y un cataclismo cósmico derrumba el universo andino, inaugurando una era de iniquidad presidida por dioses extranjeros.

Efectivamente, las epidemias, las guerras y la depredación que siguieron a la muerte del Inca fueron para los indios una auténtica catástrofe de proporciones apocalípticas. Waman Puma entiende estas calamidades como "castigo de Dios". Según este autor, Dios envió el sarampión, la viruela, el garotillo y otras pestilencias, y con ellas ha muerto mucha gente. "También es pestilencia que envía Dios los malos cristianos que roban la hacienda de los pobres y les quitan sus mujeres y sus hijas para servirse de ellas. Asimismo es milagro y pestilencia cómo se despueblan de indios los pueblos de este reino, y la muerte de muchos indios en las minas de azogue y de plata, padeciendo grandes trabajos cinco o seis años sin morirse, y después de muertos, dejar a sus mujeres e hijos huérfanos y pobres"[128].

Estas "pestilencias" o "milagros" son "castigo de Dios [que] le llaman pachakuti [el que transforma la Tierra] o Pachatiqra [el que la pone cabeza abajo]"[129]; es decir, catástrofes cósmicas que señalan el fin de la era de los incas y que transforman al mundo, "poniéndolo cabeza abajo". "Y así está el mundo al revés" dice Waman

Puma, expresando el sentir indígena. "De indio tributario, mitayo, se hizo cacique principal, y se llaman 'don' y sus mujeres 'doña'. Por estar perdidos la tierra y el mundo, los españoles pulperos, mercachifles, sastres, zapateros, pasteleros, panaderos se llaman 'don' y 'doña'. Los judíos y moros tienen 'don', mundo al revés. Esto los jueces no lo remedian; por ser cohechados como los sacerdotes y padres, se llaman doctores y licenciados, bachilleres, maestros, no teniendo título ni derecho y sin saber letra (...). Esto es decir que hay mundo al revés, pero la justicia debe ajustar y castigar"[130]. "Mundo al revés es señal de que no hay Dios y no hay rey"[131]. "A los indios no les defiende el Inca"[132], se lamenta el autor.

Con la desaparición del Inca, la jerarquía social se ha invertido: los mitayos son ahora señores y los antiguos caciques han sido destituidos; los indios, que antes ocupaban la jerarquía dominante de Anan (Arriba), fueron desplazados de ella por los españoles, y han pasado a la posición subordinada de Urin (Abajo)[133] (en rigor, a los españoles, como extranjeros o mitimas, les corresponde la posición de Abajo). Simultáneamente, la corona Española sustituye al Inca, y utiliza en beneficio propio las instituciones y el aparato de Estado del Imperio: la antigua mit'a se convierte en tributo al Rey de España, y los encargados de cobrarla son los mismos kurakas que servían al Inca.

En el plano mítico, este predominio indebido de lo Bajo - negativo está simbolizado por el triunfo del Genio Maligno (sincretizado con las divinidades cristianas), que abandona su habitáculo subterráneo y se apodera del Alaxpacha o nivel superior, desde donde "domina el mundo como una naranja". En otras palabras, las divinidades cristianas identificadas con el Genio Maligno irrumpen en el Alaxpacha y reemplazan a los antiguos dioses oficiales andinos en la función de legitimar el orden establecido. El clero católico, por su parte, sustituye a la casta sacerdotal cuzqueña como puntal político-ideológico del poder imperante.

Desde la perspectiva del indio, el conquistador y sus ministros religiosos son depredadores que lo expolian y que destruyen sus creaciones culturales. Por eso la entronización de los invasores, simbolizada por la ascención del Genio Maligno, se entiende como un retorno a la Edad de las Tinieblas y de la barbarie*.

---

* "Cuniraya Viracocha (...) así llegó hasta la orilla del mar. Apenas hubo llegado al mar, entró al agua, y la hizo hinchar, aumentar. Y de ese suceso, los hombres actuales dicen que la convirtió en Castilla; 'el antiguo mundo también a otro mundo va', dicen" (Arguedas 1975, p. 30). El antiguo mundo (la edad primitiva de la oscuridad) se asocia al otro mundo, a Castilla y a los europeos.
De modo parecido, escribe Albornoz que "los naturales de los confines de Lima tienen en la sierra, como naturaleza en aquellas peñas, en la traviesa dellas que atraviesa el camino real de una legua a otra, crió

Por oposición al Genio Maligno que se ha posesionado del cielo, el Héroe Civilizador ha tenido que refugiarse en el subsuelo, donde permanece oculto en un estado de latencia. Así, todos los atributos representados por el Héroe Civilizador: la identidad indígena, los valores y tradiciones, la memoria colectiva, el orgullo étnico, el anhelo de libertad y de justicia, y la esforzada belicosidad, siguen vivos, aunque aletargados, en el Manqhapacha.

Al refugiarse latente en el subsuelo, el Inca regresa en realidad al seno protector de la Madre Tierra, de donde había emergido al nacer: una regresión a la pasividad prenatal del útero materno, como recurso para sobrevivir a la bárbara opresión colonial. Pero el Inca no sólo regresa al seno de su madre, la Pacha Mama, sino que se casa con ella, como ocurre en los mitos de la Escuela y del Tata Rey Inca (análogamente, en el mito de Supaya, el Héroe Civilizador-Jesucristo es el esposo de la Virgen María). Según Jung, el reingresar al cuerpo de la madre se equipara al coito, y tiene por tanto un simbolismo de incesto. Reentrar en la madre se puede interpretar también como un deseo de nacer de nuevo y tener una nueva vida. El incesto representa una regresión de la energía psíquica hacia los estratos más profundos del inconsciente, donde se renueva como energía de vida, y una vez que el conflicto se ha resuelto, se produce el renacimiento, en el cual la energía resurge con una nueva cualidad y nueva vitalidad[134].

Visto desde otro ángulo, el vientre subterráneo de la Pacha Mama -que cobija al Inca- simboliza la domesticidad del ayllu campesino (véase el análisis de la Pacha Mama). Efectivamente, los conquistadores se apoderaron del Estado incaico y reemplazaron con sus divinidades cristianas a los dioses oficiales indígenas; pero en cambio respetaron la comunidad campesina y no pudieron extirpar el culto local a las wak'as que allí se practica. De esta manera, la Pacha Mama-ayllu y las divinidades subterráneas que se esconden bajo ella se convierten en las depositarias de la identidad cultural y de las reivindicaciones indígenas. Los dioses locales y la antigua periferia subordinada y antioficial asumen pues la representación del mundo indígena de Abajo.

---

una beta de mármol blanco de longitud larga. Y los naturales cercanos a ella creen y dizen que, cuando los españoles entraron en estos reinos, salió de la laguna la culebra llamada amaro para irse a la otra y con la nueva se enfrió y se tornó piedra. Tiene señal de culebra, porque yo la he visto. Todas las provincias alrededor la mochan, cuando pasan por allí, con mucha reverencia". (Albornoz 1967, p. 23-24). Con la llegada de los españoles la serpiente ctónica, que simboliza el cataclismo cósmico o Pachakuti, abandona su latencia pétrea subterránea y se pone en actividad.

Llegará el día en que el Héroe Civilizador regrese para devolver a este mundo al revés su orden correcto y para terminar su obra inconclusa. Encabezando a su pueblo restituirá la justicia y la libertad perdidas, y revivirá los antiguos días de gloria. Entonces "amanecerá al anochecer, los reptiles volarán": un nuevo cataclismo cósmico invertirá otra vez el mundo, y los hombres y las cosas volverán a ocupar el lugar que desde siempre les fue asignado.

También Waman Puma, indignado por las iniquidades de su tiempo, anuncia un nuevo Pachakuti restaurador con tintes apocalípticos: "Y la poca cristiandad deste reino me espanto y comienzo a llorar y digo que Dios es gran misericordioso, Cordero Santo que por tantos pecados y males cómo no nos envía su castigo y de su ira ni nos hace tragar la tierra, como hizo tragar a Sodoma y las tres provincias lo quemó con fuego del cielo"[135]. "Otra Sodoma teneis Guamanga, Quito, Cuzco (...) y así en estas malas ciudades algún día va a venir castigo de Dios[136].

3. Evolución de los mitos

Acabamos de ver cómo los mitos modernos reflejan las transformaciones que ha experimentado la sociedad andina a partir de la Conquista, y la forma en que los indios perciben este proceso. Ahora toca examinar los cambios sufridos por los propios relatos míticos a lo largo de su secuencia evolutiva, desde el más antiguo hasta el más reciente.

Primero analizaremos los cambios que se verifican en el marco restringido de los mitos modernos. Luego compararemos el conjunto de mitos modernos con los mitos precolombinos, también tomados en bloque.

a. Evolución de los mitos modernos

En la serie de los mitos modernos, el primero (Ruwal) se asemeja mucho al mito de Manku Qhapaq (último de la secuencia precolombina). En Ruwal no llega a producirse el enfrentamiento decisivo entre Genio maligno y Héroe Civilizador, y por tanto éste no es vencido ni muerto y tampoco regresará en lo futuro. Simplemente se ignora el hecho de la Conquista, o se lo admite de manera implícita. En los siguientes mitos de la serie moderna, la derrota indígena es un hecho ineludible,

atenuado sólo por el prometido retorno mesiánico del Inca, que pospone el enfrentamiento entre vencedores y vencidos hasta un indeterminado pachakuti futuro.

Sin embargo, en los mitos que se hallan al final de la secuencia, el regreso del Inca se hace incierto o se frustra. En el mito de la Escuela, por ejemplo, no se sabe si el hijo del Inca podrá volver, porque la escuela -con sus valores, ideologías y costumbres urbanas- está empeñada en impedirlo. Análogamente, Tata Rey Inca no regresará más porque la Pacha Mama-ayllu, encargada de conservarlo latente, no ha sabido mantener en todo su vigor el legado cultural andino, y ha sucumbido a los atractivos de la cultura urbana. Ambos mitos expresan pues la preocupación por que la disgregación de las instituciones y los valores del ayllu (ocasionada por la modernización capitalista) haga fracasar el proyecto de reivindicación indianista. Finalmente, en Supaya, el último mito de la secuencia, se admite la derrota indígena, pero ésta no es total: "unas veces gana Supaya, otras Jesucristo"; es decir que la lucha entre opresores y oprimidos se libra en el presente, con victorias parciales para cada uno de los bandos, lo cual hace innecesario el recurso del retorno mesiánico futuro.

También se observa que en los primeros mitos de la serie moderna, la figura mediadora de la Mujer Madre está representada por la Mama Quta (Madre Lago), asociada al Taypi, que es el centro universal del Imperio y del mundo, el núcleo de la síntesis generadora entre los opuestos y el punto de origen de la vida. En los siguientes mitos es la Pacha Mama, símbolo del ayllu y de la agricultura comunal, la que desempeña la función mediadora. Esto refleja la destrucción del Estado universal incaico y el consiguiente predominio de la comunidad regional en la vida cotidiana indígena. Este proceso es inverso al que se observa en los mitos precolombinos, donde la Madre Lago va reemplazando gradualmente a la Madre Tierra en el papel de Mujer Madre, lo cual simbolizaba la importancia creciente del Estado universal. Así, la función mediadora experimenta en los mitos modernos una regresión a la situación arcaica.

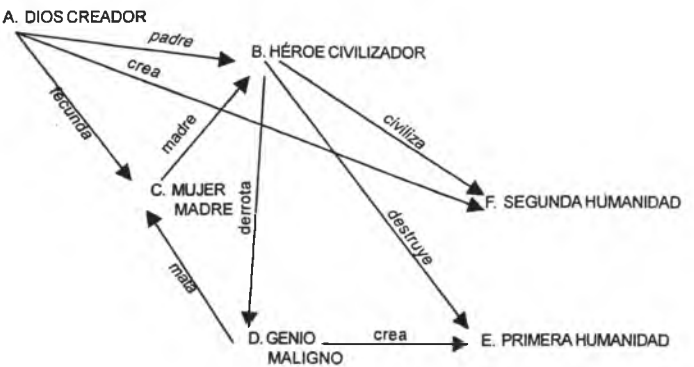
b. Comparación entre mitos modernos y precolombinos

Los mitos andinos modernos que acabamos de ver y los mitos prehispánicos que examinamos en el capítulo I comparten un mismo tema de fondo: el dramático enfrentamiento entre los principios opuestos de Arriba-luz y Abajo-tinieblas; aunque las modalidades de esta lucha y su desenlace varían en uno y otro caso. Los mitos precolombinos relatan el combate entre el hombre civilizado (Arriba) y las potencias

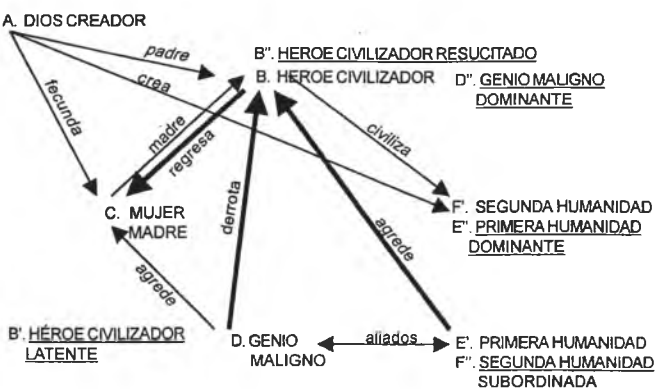
destructivas de la naturaleza (Abajo), mientras que la mitología moderna se refiere a la oposición entre los indios, poseedores de una antigua civilización, y los españoles, que pugnan por dominarlos y por destruir esa civilización. Cultura versus naturaleza y cultura contra anticultura son las antinomias que definen respectivamente a las fases precolombina y moderna de la mitología andina. Se trata pues de dos actos de un mismo drama que abarca desde la noche de los tiempos hasta el presente.

Para comprender cabalmente esta tradición mítica en su unidad hay que examinar simultáneamente las dos etapas que la componen. Por ello compararemos a continuación a los mitos precolombinos con los modernos, a partir de los diagramas que los resumen:

I. Diagrama general de los mitos precolombinos



II. Diagrama general de los mitos modernos



La confrontación de estos dos diagramas confirma que los mitos andinos de todos los tiempos comparten una misma estructura básica, idénticos personajes, y argumentos similares. Hay, no obstante, algunos aspectos fundamentales en que los mitos modernos difieren de los precolombinos, diferencias que están señaladas por las flechas oscuras y por los nombres subrayados del gráfico II.

Se advierte en primer lugar que en los mitos modernos el Genio Maligno emerge de su ámbito subterráneo, derrota al Héroe Civilizador que antes lo había vencido, y se apodera del nivel superior. A raíz de su derrota, el Héroe Civilizador abandona sus dominios celestes y regresa latente al seno subterráneo de la Mujer Madre, de donde había salido al nacer. Concomitantemente, la primera humanidad de las tinieblas (identificada con los españoles), que antes había sido destruida por el Héroe Civilizador, ahora agrede a éste y pasa a ocupar el nivel dominante de Arriba, mientras que la segunda humanidad (que corresponde a los indios) se desplaza de la posición de Arriba a la de Abajo.

En pocas palabras, los indios y sus dioses intercambian su lugar y su posición jerárquica con los extranjeros y sus respectivas divinidades. Se verifica así una inversión del universo mítico, que corresponde al vuelco experimentado por toda la sociedad andina a causa de la Conquista.

En realidad, salvo el Héroe Civilizador que se desplaza del cielo hacia el subsuelo, todas las demás divinidades del panteón andino se mantienen en el mismo nivel que ocupaban en tiempos prehispánicos, aunque, claro está, muchas de ellas cambian su nombre y su aspecto indígena por otro cristiano.

Por otra parte, la estructura mítica precolombina no se ha modificado en nada, pues continúan existiendo los mismos tres niveles, que conservan su carácter y sus atributos espaciales y jerárquicos originales: el Alaxpacha sigue siendo el nivel superior, oficial y manifiesto que representa al orden establecido, con sus normas o valores socialmente aceptados, y que propicia a las etnias vencedoras y a sus guerras de conquista. Por su lado, el Manqhapacha se mantiene como el nivel subordinado, antioficial, oculto y clandestino, que está asociado a los antivalores reprimidos por el orden vigente y que representa a los pueblos dominados, favoreciendo su actividad subversiva o rebelde contra el poder establecido. El Akapacha también conserva su papel de mediador y punto de síntesis entre los otros niveles.

Si la estructura mítica se mantiene inalterada, y las divinidades conservan su posición espacial y jerárquica dentro de ella ¿cómo se ha operado entonces la inversión de los mitos?

Lo que ha ocurrido es que a raíz de la Conquista los españoles y su religión pasaron a ocupar el nivel superior: a medida que los dioses del Alaxpacha se identificaban con el conquistador y se asimilaban al cristianismo se iban haciendo ajenos a los indios. Por otra parte, al estar los españoles asociados a la barbarie, la destructividad y la maldad del Genio Maligno, los atributos arquetípicos de este último se transfirieron a los dioses cristianos del Alaxpacha, que sin embargo conservaron su carácter oficial y su vinculación con el centro de poder, propios de lo Alto.

Por el contrario, al pasar los indios al nivel inferior subordinado, el Héroe Civilizador que los simbolizaba se desplazó junto con ellos al submundo de Abajo, llevando consigo el simbolismo de la civilización y el orden correcto de los Andes. Mientras tanto, los antiguos dioses del subsuelo se hicieron propicios a los indios y comenzaron a representar la identidad indígena proscrita, manteniendo así su carácter antioficial y subversivo, opuesto al orden hispánico de Arriba.

De este modo, la inversión del universo mitológico andino se ha producido porque los tres niveles o pachas mantuvieron sus atributos formales (espaciales y jerárquicos) originales, aunque los atributos o contenidos psicológicos se transfirieron de un nivel a otro, ya sea por el desplazamiento de las divinidades mismas (el caso del Inca, de Iqiqu y de algunas wak'as), o por el traspaso del simbolismo de una divinidad a otra.

Capítulo VI
Personalidad aymara moderna

La Conquista escindió a la realidad andina en dos mundos opuestos aunque intervinculados: por una parte el mundo hispanocriollo, que engloba al Estado nacional y a los centros urbanos de poder, controlando la organización macrosocial, y por otra el mundo indígena, recluido en el ayllu y circunscrito al nivel regional.

Desde una perspectiva macrosocial, la sociedad nacional se ha invertido junto con sus correspondientes representaciones míticas: el mundo hispanocriollo, asociado a la alteridad bárbara y maligna, se ha apoderado del nivel superior dominante, mientras que el mundo indígena, que constituye la identidad civilizada, ha sido desplazado al nivel inferior subordinado.

Desde un punto de vista microsocial o regional, el mundo indígena circunscrito al ayllu conserva aún su organización social y sus modelos simbólicos precolombinos: la parcialidad de Arriba continúa teniendo más jerarquía que la de Abajo y ambas están ocupadas por los mismos grupos sociales, la puna predomina todavía sobre el valle (salvo en el caso laymi), pues las autoridades se eligen entre los puneños, y en lo que atañe a su significación social, la mano derecha no ha perdido su predominio sobre la izquierda, ni lo masculino el suyo sobre lo femenino. En el plano mítico, la Pacha Mama sigue representando al ayllu y no ha cambiado su posición central mediadora entre el Alaxpacha y el Manqhapacha. Así, dentro del ayllu andino considerado en sí mismo, los sistemas de referencia prehispánicos no se han modificado, y en medio de un mundo al revés, todo conserva su posición correcta.

Obviamente el aymara ocupa en la sociedad nacional hispanocriolla una posición social o status distinto del que tiene en su ayllu, y en estas dos posiciones sociales opuestas desempeña dos roles (máscaras) diferentes, los cuales poseen sus respectivas contrapartes negativas (sombras). El rol positivo o máscara se define como "la

suma total de pautas de cultura asociadas a un status particular, e incluye los valores, actitudes y conductas adscritos por la sociedad a toda persona que ocupa ese status"[1]. Por oposición, el rol negativo, o sombra, vendría a ser el conjunto de los antivalores, actitudes rechazadas y pautas negativas de conducta que se vinculan a ese mismo status.

Dado que estos conjuntos de valores, actitudes y conductas son relativamente coherentes y estables, y que están internalizados y compartidos por todos los aymaras, se puede decir que constituyen elementos diferenciados de su personalidad básica. En consecuencia, los dos roles positivos que el aymara desempeña en la sociedad andina moderna conforman, junto con sus correspondientes opuestos negativos, dos subsistemas distintos de personalidad básica: uno "oficial", destinado a enfrentarse como subordinado a los mistis y a la sociedad nacional criolla mestiza, y otro "no oficial" para relacionarse horizontalmente con los demás aymaras en el ayllu o en los núcleos de ex campesinos emigrados a las ciudades y minas*. En el presente capítulo examinaremos por separado a estos dos subsistemas, tanto en su anverso positivo como en su reverso negativo, para luego analizar las interacciones entre ellos e integrarlos en un único sistema total.

A. SUBSISTEMA DE PERSONALIDAD HACIA EL MUNDO INDÍGENA

En general se puede decir que dentro del ayllu, y por lo que respecta a las relaciones entre indios, se mantienen básicamente las formas de vida, la organización social, las instituciones y el simbolismo precolombinos, lo cual permite suponer que la personalidad con que los aymaras se enfrentan a sus iguales conserva los rasgos esenciales del carácter prehispánico. También los correlatos arquetípicos de este subsistema de personalidad siguen siendo los mismos que antes de la Conquista, aunque con el vuelco del universo mitológico andino han invertido su posición espacial y jerárquica.

* Dicho sea de paso, en 1945 Kubler postuló la tesis de que el quechua colonial había desarrollado una "doble personalidad social", puesto que debía por un lado satisfacer las demandas españolas de tributo y trabajo, y por otro tenía que participar en la vida tradicional de su comunidad en términos de familia, tierra y ganado (cf. Kubler 1946, p. 342 y Hickman 1975, p. 161).

1. Máscara hacia los iguales

El aymara contemporáneo se desenvuelve en el mismo ambiente hostil que durante la milenaria Epopeya Civilizadora modeló el carácter de sus antepasados prehispánicos, y para hacer frente a estas duras condiciones de vida (quizá más duras ahora que entonces) cuenta con técnicas, instituciones y una organización social similares, las cuales requieren para su funcionamiento de los mismos valores, actitudes y conductas que las antiguas. Es por ello que estos rasgos de carácter, plasmados en el arquetipo del Héroe Civilizador latente, siguen formando parte de la máscara que el aymara moderno presenta a su ayllu.

Una muestra clara de estas pautas ideales de comportamiento son las recomendaciones que los padrinos hacen a los novios durante la ceremonia de bodas:

"Tendrán muchos problemas y les faltarán muchas cosas, tendrán que resolver los problemas. Tendrán que evitar las peleas entre ustedes. Tendrán que acostumbrarse a sobrellevarse porque la vida es dura. Si se han casado es para sufrir. Tienen que merecer el respeto de sus padrinos y de sus padres. No deben jactarse. Entre ambos mutuamente tienen que servirse bien. En esta vida ustedes tienen que levantarse muy temprano y trabajar bien las chacras. También tienen que criar bien los ganados. En esta vida ustedes tienen que hacer todas las cosas. Para ir adelante tendrán que comprar, vender. A los hijos también tienen que enseñar bien. Ellos tienen que ser mejores que nosotros. Cuando la comunidad los llame para realizar cualquier trabajo ustedes deben acudir. Entonces ustedes van a vivir bien y se van a hacer respetar con la gente, entonces más tarde ustedes serán los conductores de nuestra comunidad. Si no nadie los respetará en este lugar. La mujer debe preparar bien la comida, hilar bien, tejer buenos tejidos. El hombre debe trabajar bien la chacra, criar el ganado, cuidar a su esposa. Debe trabajar bastante para mantener a sus hijos y debe esforzarse por llegar a pasaru [el que ha cumplido todos los cargos de la comunidad]. Ambos mutuamente deben quererse. Este mensaje van a recibir de todo corazón. No van a basurear el prestigio de nuestra comunidad"[2].

Como se advierte en estas recomendaciones, el esfuerzo, el trabajo, la austeridad, la habilidad, la disciplina, la responsabilidad, la solidaridad, la reciprocidad, el respeto mutuo y la lealtad comunitaria continúan siendo los valores aymaras más importantes.

La alocución de los padrinos hace especial hincapié en el trabajo empeñoso y diligente. Efectivamente, "tanto para varones como para mujeres, comenzar las tareas en la madrugada era y es símbolo de ser trabajador, y el ser considerado trabajador trae el

máximo prestigio. Todavía es lo principal que los jóvenes buscan en sus futuros cónyuges y todavía es lo principal que se busca en padrinos y madrinas"[3]. De hecho es práctica común entre los campesinos aymaras levantarse en tiempo de siembra o cosecha entre las 5 y las 6 de la madrugada y trabajar desde las 8 de la mañana hasta las 8 de la noche, con sólo una pausa de media hora para almorzar. La mujer prolonga sus labores hasta las 11 y 30 de la noche (en tiempo de crecimiento de los sembradíos y descanso de la tierra esta jornada de trabajo disminuye en una hora)[3].

Ahora bien, "educados en una cultura que desde hace siglos ha apoyado actividades de ayuda mutua, los aymaras encuentran que el trabajo es más ameno y que ciertas responsabilidades pueden ser cumplidas con mayor eficacia cuando son compartidas"[5]. Hasta nuestros días se mantiene una variedad de instituciones de trabajo colectivo y de cooperación recíproca. Mencionamos aquí las más significativas:

- Yanapa. Es una forma de ayuda entre las familias vinculadas más íntimamente. Hay que darla siempre que se la solicita. Se da tan por supuesta que no exige una reciprocidad estricta.
- Ayni. Designa un intercambio de ayuda para efectuar cualquier clase de tarea. Incluye también intercambio de regalos, alimentos, préstamos de dinero, etc. Supone reciprocidad estricta, exactamente en el mismo tipo de trabajo o bien recibido.
- Mink'a. Forma de ayuda en la que el pago no se hace exactamente en el mismo tipo de servicio prestado. Puede ser en especie o en dinero.
- Wayka. Es un trabajo no habitual efectuado en grupo en forma competitiva, en el que cada participante se esfuerza por superar el rendimiento de los demás. En Inquisivi "hacer una waykeadita" significa ir competitivamente a ayudar a algún particular.
- Waqi. Un socio aporta la semilla, el otro da el terreno, y ambos ponen el trabajo. Luego se reparten la cosecha.
- Sataqa. Consiste en que el propietario de un terreno entrega un surco a una persona, y pone además la semilla y el trabajo. El beneficiario simplemente cosecha. Puede ser la manera de manifestar amistad a un pariente o huésped. Mediante este sistema, cualquier persona necesitada puede recibir lo que le hace falta y cualquier familia que no posea tierras puede incrementar sus entradas. Equivale pues a un seguro social campesino.
- Un arreglo similar es la willqicha, en la que se aparta una hembra del hato del ganado y luego se guardan sus crías para entregárselas a un beneficiario[6].

Todos estos intercambios suelen ir acompañados de comida, bebida y ceremonias rituales en las que se subraya el sentido de comunidad y solidaridad emotiva, por encima de la mera transacción o contrato[7], pues la clave para el funcionamiento eficiente de estas instituciones de reciprocidad son las buenas relaciones interpersonales, el sentido de lealtad grupal y la generosidad. Por eso es que a los aymaras se les enseña desde muy pequeños a "ser generosos y cuidar los intereses de sus prójimos"[8]. Así, "una de las primeras lecciones sociales que aprenden los niños es la hospitalidad. Es por medio de la hospitalidad, aún más que por la acumulación de riqueza, que uno logra un status elevado y mantiene dentro de sus límites a las exigencias sociales"[9].

El aymara practica la generosidad institucionalizada en todas las relaciones con sus iguales: cuando visita a sus parientes o amigos nunca deja de llevar algún regalo o "cariño"[10], en los intercambios de reciprocidad o en las transacciones comerciales acostumbra ofrecer como muestra de buena voluntad una yapa o aumento gratuito sobre la cantidad, y como "preste" en las fiestas suele hacer un derroche magnífico para agasajar a los participantes. Además, las instituciones de la sataqa y la willqicha, que acabamos de citar, son más que nada una forma desinteresada de ayuda solidaria.

Las instituciones de ayuda mutua suponen un estricto cumplimiento de los compromisos contraídos. Por ello, los aymaras modernos siguen siendo muy disciplinados y responsables en el cumplimiento de sus obligaciones comunales de reciprocidad y de generosidad institucionalizada, y rigurosos en el acatamiento de las normas y principios de autoridad del ayllu. Así, ya vimos que los padrinos de matrimonio recomiendan: "Deben acudir cuando la comunidad los llame para efectuar cualquier trabajo", y agregan que "el novio debe esforzarse por llegar a pasaru". El pasaru es aquel que ha desempeñado todos los cargos de la jerarquía socioreligiosa comunal y ha alcanzado el mayor status que ofrece el ayllu. Llegar a ser pasaru implica haberse esforzado por cumplir las obligaciones comunales y haber demostrado una generosidad sobresaliente en ello.

Las autoridades comunales gozan de gran prestigio y estima: "El respeto para con la figura de autoridad sigue vigente. No importa en qué condición económica o social esté uno, si está desempeñando sus funciones de oficial, siempre recibe el mayor respeto y obediencia. Puede aplicar los castigos más severos permitidos por la tradición, no importa quien sea el infractor. La ley comunal sigue siendo ciega, tratando a todos por igual"[11]. Por ello la honestidad y la ética sexual son principios que se respetan rígidamente, y "el robo es severamente castigado con la intervención

del público, sin que la ley hispánica intervenga en lo más mínimo"[12]. De igual manera se castiga con rigor el incesto y el adulterio.

Las normas de etiqueta en el trato social son también muy precisas, y se las observa estrictamente. La regla más general de cortesía es mostrar respeto por la dignidad de cada individuo como persona, especialmente hacia los ancianos y los padres. Asimismo se trata bien a las mujeres y a los niños, y para adoptar cualquier decisión, los maridos toman en cuenta la opinión de sus esposas[13].

Este respeto debe manifestarse en todas las actitudes hacia los demás. Por ejemplo al cruzarse con un individuo cualquiera, la cortesía aymara aconseja saludar atentamente quitándose el sombrero, y cuando llega una persona a casa se debe hacerla pasar y ofrecerle asiento. Es necesario esperar la invitación del dueño de casa para pasar y hay que especificar el objeto de la visita; si se va a pedir un favor, es de rigor llevar coca y alcohol y formular el pedido en tono de súplica. Aceptar estos ofrecimientos compromete a aceptar la petición. Uno puede rehusarse si quiere, pero debe hacerlo con delicadeza. Por ningún motivo se debe rechazar la comida o bebida que se le ofrecen (esto es una grave ofensa), y si no se las quiere consumir se las debe pasar a otra persona para que no se desperdicien. Por razones de gratitud no hay que recibir la comida con las manos sino con el sombrero o con alguna parte de la ropa, y el alcohol se tiene que aceptar con la mano derecha, expresando el deseo de que no haya contradicción y que la copa sea propicia. Muchos besan el pan que se les ofrece porque lo consideran una bendición. Al convidar coca no hay que dar una porción, sino que se debe entregar la ch'uspa o bolsa entera a fin de que el otro se sirva lo que quiera. Si no se desea coca, hay que besar la ch'uspa por respeto. El intercambio de ch'uspas es muestra de afecto y confianza[14].

Aunque formales, los aymaras son abiertos, cordiales y afables en el trato con sus iguales. Entre ellos se muestran comunicativos, llanos y de buen humor: "En su cotidiano vivir el aymara ríe y bromea con sus amigos. Suele hacer chistes que no sólo contienen gracia sino también picardía"[15].

Además de seguir siendo tan laboriosos, solidarios y corteses como sus antepasados, los aymaras modernos han heredado la habilidad, el ingenio y los conocimientos que aquéllos poseían. Así, gran parte del acervo de técnicas agrícolas y de regadío precolombinas se ha conservado hasta nuestros días: los sistemas de rotación de cultivos y de control natural de plagas, los métodos de preservación y abono del terreno, y el arte de pronosticar el clima, siguen practicándose todavía*.

* A raíz del deterioro en los términos de intercambio entre campo y ciudad, y de la consiguiente

Los aymaras han mantenido asimismo su tradicional habilidad como artesanos. Son ellos quienes han edificado las magníficas construcciones barrocas coloniales, aportando su propio estilo de labrar la piedra y tallar la madera. También estuvieron a su cargo la platería virreinal y las industrias textil y alfarera de ese período, y en el presente se desempeñan muy bien como obreros y artesanos. Los tejidos aymaras modernos, tanto coloniales como republicanos, mantienen en gran parte la excelencia de los prehispánicos, y por la exquisita combinación de sus colores, la armonía de sus diseños y la finura de su elaboración, se cuentan entre los mejores del área andina.

Aparte de la estética textil, los aymaras contemporáneos valoran en sumo grado la capacidad para expresarse de manera correcta y armoniosa, la habilidad ritual y la sabiduría. También el conocimiento y la instrucción son muy apreciados por este pueblo, que demuestra una enorme inquietud por aprender y una clara inteligencia práctica. A. Bouroncle Carreón observa que "el estudiante aymara tiene una mente retentiva, agilidad mental y facilidad para la asociación de ideas"[16].

Todos estos valores, actitudes, comportamientos e inclinaciones que los aymaras muestran a sus iguales tienden a ser escondidos y reprimidos en presencia de sus opresores. Así, delante de los criollos, los aymaras se abstienen de expresar sus criterios, opiniones o conocimientos, y no demuestran su creatividad ni su habilidad*, escondiendo sus prácticas tradicionales, sus formas de solidaridad, sus normas de cortesía, su llaneza y su buen humor. Se podría decir que estos atributos esenciales de la identidad aymara están relegados al submundo clandestino y oculto de Abajo, junto con el Héroe Civilizador subterráneo que los simboliza.

2. Sombra hacia los iguales

Tanto hoy como en tiempos precolombinos, el aspecto oculto y reprimido en el trato de los aymaras con sus iguales ha estado y está constituido por los atributos psicológicos formados durante los estadios más primitivos de la historia andina. Estos contenidos negativos, resabios de la Edad mítica de las Tinieblas, están simbolizados por el arquetipo del Genio Maligno, ahora aposentado en el Alaxpacha cristiano.

---

exigencia de reducir los costos de producción, en la actualidad muchas de estas técnicas están cayendo en desuso.

* Esta tendencia estaba mucho más acentuada antes de la Reforma Agraria, pero sigue existiendo en la actualidad.

Al igual que en épocas prehispánicas, la conducta más enérgicamente reprobada por las normas del ayllu es la agresividad hacia los demás comuneros. "En la práctica, casi no hay formas evidentes de agresión dentro del grupo que sean estimuladas o sancionadas positivamente"[17].

Sin embargo, las frustraciones y humillaciones que resultan del estado de sometimiento a que los aymaras están sujetos generan una carga de agresividad hacia las clases dominantes. La represión ejercida por el sistema de dominación impide que esta hostilidad se vuelque contra los opresores, y consiguientemente se desplaza hacia los miembros del propio grupo oprimido. Dado que la cultura aymara desaprueba la hostilidad abierta entre individuos, esta agresividad horizontal reprimida aflora algunas veces en "la violencia de los pleitos entre borrachos, la brutalidad de los raros crímenes y la furia de las peleas que con frecuencia parece desproporcionada en relación con la situación"[18].

Esta agresividad horizontal se manifiesta sobre todo indirectamente, a través de los embrujamientos de magia negra encomendados a los layqas, o a través de los innumerables pleitos y rencillas entre individuos, familias, facciones o comunidades. Al respecto dice Carter: "el conflicto es cosa común dentro de la comunidad (...). Las peleas más comunes eran sobre linderos y herencia de terreno". Este autor añade que durante un año, en Irpa Chico "la tercera parte de las familias (33 por ciento) de la comunidad estaban implicadas en alguna clase de pleito frente a sus líderes locales". Estos datos coinciden con los obtenidos en una comunidad de Puno por Ralph Boltón, quien encontró que aproximadamente 37 por ciento de las familias residentes tuvo pleitos en el transcurso de un sólo año[19].

Puesto que la solidaridad y la lealtad grupal son valores positivos entre los aymaras, la hostilidad grupal está más tolerada, por lo que una interminable cadena de pugnas faccionalistas y litigios comunales divide y subdivide los ayllus aymaras[20].

También la pereza merece considerable censura dentro del ayllu. "El ocioso es odiado" afirma un campesino[21], y la máxima aymara "jan jayraña" (no seas flojo)[22] no solamente se refiere a la indolencia en el trabajo personal sino también a la negligencia e indisciplina en el cumplimiento de los compromisos de reciprocidad. Por ello se ve con muy malos ojos la actitud egoísta de mezquinar la ayuda a los demás o de rehusarse a cooperar con ellos en los trabajos colectivos. "Efectivamente, si el aymara concibiera un pecado imperdonable sería la avaricia y el individualismo"[23]. No obstante, los aymaras tienden a percibir que la mayor parte de la gente se inclina más a cuidar de sus propios intereses que a ayudar a los otros[24].

Análogamente, en el ayllu está muy mal visto el negarse a compartir las actividades comunales y el aislarse o cerrarse recelosamente en el trato con los demás, pese a lo cual existe de hecho un cierto grado de desconfianza entre los miembros de la comunidad, aún entre parientes cercanos y vecinos[25].

Esta falta de confianza interpersonal lleva a los aymaras a sospechar malas intenciones de parte de sus iguales, y consiguientemente a sentirse inseguros y a estar a la defensiva, lo que condiciona una actitud ambivalente[26], aunque por supuesto estas actitudes de duplicidad e insinceridad están totalmente rechazadas por las normas del ayllu: "jan k'ariña" (no seas mentiroso), sentencia el proverbio[27].

Por último, vimos que la competencia individualista no se ve con buenos ojos y que los padrinos recomiendan a los recién casados que no se jacten; sin embargo, la jactancia, la ostentación y la competencia personal no están ausentes entre los aymaras. En las fiestas, por ejemplo, los pasantes hacen lo imposible por opacar a los demás. Otro caso ilustrativo es que, como observa Monast, "modestos campesinos analfabetos se hacen confeccionar un sello particular con su nombre, función y dirección, y lo aplican ostentosamente cada vez que pueden, a la vista de todos"[28].

Aunque estos rasgos de la sombra moderna hacia los iguales son los mismos que en época precolombina, es posible que ahora afloren con más facilidad debido a las mayores tensiones que el aymara actual tiene que soportar a causa de su opresión y marginalidad. Sea como fuere, es innegable que estas actitudes negativas hacia los iguales contribuyen a la disgregación del ayllu, de sus instituciones y sus valores, favoreciendo el sometimiento de los indios. No es por casualidad que los patrones de hacienda y las autoridades gubernamentales hayan fomentado la desconfianza, la hostilidad y el conflicto entre los indios, para poder así manipularlos más fácilmente.

El aymara, por su parte, atribuye a los criollos y mestizos (también denominados mistis) estas actitudes y conductas negativas que rechaza en sí mismo. Así, un aymara escribe: "a los mistis los llamamos también q'ara (pelado) porque no poseen nada que sea fruto de su trabajo. Viven del esfuerzo de los aymaras y de otros. Los aymaras creemos, vemos y decimos que los misti q'aras son personas que no tienen 'sangre en la cara'; es decir, son los que tratan de una manera inhumana a sus semejantes aymaras. Vemos que los mistis no poseen tratos buenos entre ellos, ni con los demás. No practican una forma de vida comunitaria. En la ciudad las numerosas familias que viven en una edificio no se conocen ni se ayudan, ni viven en forma de unidad. Son borrachos, injustos. Dominan y explotan a los aymaras. Tratan mal a sus mujeres. Desprecian el idioma aymara. Quieren que trabajemos solamente para ellos y gratis. Son ociosos, envidiosos y mentirosos (...). Ellos nunca valoran los productos aymaras,

sino su dinero. Son flojos que no trabajan las chacras; son débiles que no resisten las caminatas y a las inclemencias del clima"[29].

Los mistis, que en la mitología andina moderna se identifican con la primera humanidad salvaje de las tinieblas, son pues percibidos como la encarnación perfecta de los antivalores aymaras.

B. SUBSISTEMA DE PERSONALIDAD HACIA EL MUNDO CRIOLLO MESTIZO

La dominación ibérica invirtió a la sociedad andina y a sus representaciones míticas. ¿Cómo repercutió este vuelco del macrocosmos social sobre el microcosmos psicológico del hombre andino? ¿Qué transformaciones experimentó la psicología indígena para adaptarse a la opresión colonial y republicana? ¿En qué medida el subsistema de personalidad "oficial" que los indígenas modernos han desarrollado para enfrentarse a la sociedad nacional hispanocriolla conserva los rasgos del carácter precolombino? De nuevo las respuestas están contenidas en el lenguaje críptico de los mitos, cuentos y ritos andinos. Para interpretar este texto cifrado haremos aquí una relectura psicológica de los mitos analizados en el anterior capítulo (resumidos bajo el nombre genérico de Inkarrí), y de otros relatos similares, también referidos a la situación de opresión iniciada por la Conquista.

1. Reinterpretación psicológica de los mitos

a. Paryaqaqa

"El, el propio Inca, dicen que ordenó: 'De los yauyo de Arriba y los yauyo de Abajo han de servir a Pariacaca, treinta en el mes de Pura, quince por cada zona, dándole de comer. Y así, un día le adoraron sacrificando una llama cuyo nombre era Yauri Huanaca. De los treinta seguidores, uno de ellos, que se llamaba Llacuas Quita Payasca Pariasca, en el momento en que los treinta hombres contemplaban el corazón y el hígado de la llama, en ese instante dijo: '¡Ah atac! No está bien el mundo, la

entraña, hermanos. No pasará mucho tiempo y nuestro padre Pariacaca se convertirá en silencio, en salvaje [purun]'".

"Los otros le contestaron: 'No, sólo tu boca habla ¿qué sabes tú?'. Y uno de ellos también habló: '¿Por qué señalas lo nefasto que ha de suceder? (...). Nuestro Padre Pariacaca tiene sus dominios hasta los de Chinchaysuyo, hasta no sé qué límites. Y él ¿puede caer en silencio, en la nada? ¿Qué entiende, qué sabe este hombre?' Hablaron enfurecidos, muy enojados".

"A los pocos días que ocurrió esta disputa, oyeron todos la noticia: 'Los huiracochas [españoles] han aparecido en Cajamarca'. (...) Ocurrido esto exclamaron todos: "Gran verdad nos dijo ese Llacuas Quita Pariasca. Hermanos: dispersémonos, el mundo ya no está bien', y así se dispersaron por todos los pueblos"[30].

"Todo cuanto hemos relatado de la adoración a Pariacaca en los cerros, comenzó desde la llegada o la aparición de los huiracochas [españoles] pues, desde entonces simularon ser algo como piedras; antes de ellos todos los hombres de todas partes iban hasta el mismo Pariacaca"[31].

Pariyaqaqa, el dios del rayo y Héroe Civilizador que simboliza la identidad cultural indígena, se pone a salvo de los invasores españoles "convirtiéndose en silencio, en salvaje o 'purun', y simulando ser algo así como piedra": deja de hablar con los hombres, se retira del mundo, se esconde tras una fingida apariencia de pasividad y mutismo pétreos, y regresa al estado primitivo de purun, es decir a la edad bárbara de las tinieblas, vinculada al subsuelo y al pasado.

b. Amawt'as

Cuenta la leyenda que unos amawt'as se dirigían a rescatar al Inca Atawalpa, cautivo de los españoles. En el trayecto un chaski les comunicó que Atawalpa había muerto. Ante el horror de la noticia, los sabios quedaron petrificados en el acto, y no recobrarán su forma humana hasta que el Inca regrese[32].

Depositarios de la milenaria sabiduría, de los valores esenciales y los secretos más preciados de la civilización andina, los amawt'as encarnan la identidad cultural de su pueblo. Frente a la muerte del Inca -catastrófico desmoronamiento del universo indígena e inicio de una nueva era de oprobio-, los amawt'as se repliegan en sí mismos y, encerrados bajo la coraza dura e inerte de la piedra, sobrellevan impasibles las iniquidades de un mundo que ha dejado de pertenecerles.

En la tradición andina, al petrificarse un ser vivo se convierte en wak'a, es decir, se

sacraliza y se perpetúa por la eternidad, regresando a un estado primitivo vinculado al subsuelo* ("volverse piedra" o qalaptaña, es sinónimo de "enmudecer, estar quedo, embelesado, atónito", "ser obstinado", y "no hacer caso de lo que le mandan")**. Así, la inconmovible rigidez pétrea de los amawt'as esconde latente en su interior todo el acervo de saberes, virtudes e ideales proscritos: una cobertura de pasividad, indiferencia y mutismo obstinados oculta y protege la identidad indígena. Petrificarse es morir en vida para sobrevivir:

"Y los sabios ancianos
vencidos por el miedo
junto con muchos hombres
vivos se sepultaron
.....
¡Pienso en todo esto
y aún no muero!
¡Mi corazón está fuera del pecho
y vivo todavía!"[33].

c. Inkawaqana

Una leyenda similar es la de Inkawaqana. Se refiere a "un peñón de gigantescas dimensiones. El peñón presentaba contornos muy regulares, como labrados por la mano del hombre, que hacían pensar en un palacio que hubiese sido incrustado en la masa de la montaña. Hacia el centro se veían ciertas cisuras que dibujaban un ojo entornado casi perfecto. De ahí fluían abundantes hilos de agua a manera de lágrimas perennes y resbalaban como por una mejilla hasta un bello tazón labrado por el cincel de los siglos. El agua desbordaba del tazón en chorros cristalinos y corría por una estrecha acequia a lo largo de la montaña (...).

"Desde tiempos inmemoriales el peñón era conocido como Inkawaqana, que quiere decir donde llora el Inka. Nunca ha dejado de ser objeto de veneración y ahora mismo nadie se aproxima allí sin una ofrenda" (...)

---

* Como vimos en los mitos precolombinos, el Héroe Civilizador petrificaba a la primera humanidad y a los seres del subsuelo.

** "Cala: piedra, Calaptatha: volverse piedra o endurecerse. Calanisata: endurecido. Calatiraatha: enmudecer, estar quedo, o embelesado, atónito. Cala chuymani: obstinado. Calaro arusitha: hablar al que no hace caso de lo que le mandan" (Bertonio 1956 II, p. 32).

"En tiempos remotos allí no había agua y la gente debía bajar a proveerse de ese elemento en el río. Muy cerca, por el borde del rellano pasaba un camino por donde el Inka iba a los confines de su Imperio. Un día se supo que una legión de demonios había invadido el país. Eran demonios de origen desconocido, rubios y barbudos, que andaban a horcajadas en monstruos semejantes a wanakus descomunales; vomitaban fuego y eran invulnerables al champi y al wach'i. Luego llegó la noticia de que el Inka fue reducido a prisión por los invasores en Q'asamarka. Vino un apu, delegado del Inka, con la misión de recolectar todo el oro y toda la plata que había en el lugar para el rescate del soberano. Los demonios barbudos otorgaban a estos metales un valor extraño, difícil de ser comprendido y por un pedazo peleaban entre ellos como pumas que se disputasen una taruka. El delegado del Inka desmanteló palacios y templos, barrió lavaderos y minas y todo era despachar recuas de llamas y wanakus cargados de oro y plata, rumbo a la lejana Q'asamarka. En ese afán recorrió valles y pueblos, desde Pukuna hasta Sipisipi. Cumplida la tarea, partió conduciendo en persona una recua de wanakus cargados de plata y oro. En el camino le dieron la infausta noticia de que los demonios de fuego habían dado muerto a su Señor. El apu cayó postrado en el sitio, implorando el dictamen del Sol y clamando venganza. Los que profanaron esta tierra y derramaron la sangre solar del Inka debían perecer todos sin remisión. No se levantó más y vio que lo único que podía hacer era llorar. Lloraba todo el día y toda la noche. No sentía hambre, ni sed, ni frío, ni sueño. Sus labios maldecían a los demonios de fuego y sus ojos seguían llorando. El manto del Sol no era suficiente para enjugar tantas lágrimas y la Luna venía por las noches a llorar junto con él. Solidaria con su infortunio, Pacha Mama construyó para él un palacio en el seno de la montaña y le dijo:

- Acógete a este palacio, hijo mío, y llora a tu Señor hasta que perezcan los demonios que vomitan fuego.

"Al hablarle así le hizo también inmortal la diosa, porque él sigue llorando y los demonios aquellos no se han marchado aún de nuestra tierra.

"El ojo que se ve en la roca es el ojo del apu y los hilos de agua que caen son sus lágrimas. Pacha Mama hizo también inmortales a los wanakus del apu. Los animales, con sus cargas de oro y plata intactas, yerran dispersos por la cordillera y en las noches de novilunio suelen venir a beber las lágrimas de su amo. Ellos son los únicos que pueden beber del tazón sagrado"*[34].

* El mismo tema se repite en la leyendo de los caciques suicidas recopilada en la provincia de Cotacpampas (Perú): "El cacique de Yanawara tenía ya reunida inmensa cantidad de oro para contribuir al

El apu o gran señor es un delegado oficial del Cuzco, que representa al Inca y simboliza por tanto la identidad indígena.

Frente a la muerte cataclísmica de su soberano a manos de los demonios invasores (aquí la identificación entre conquistador y Genio Maligno es explícita), el apu queda convertido en una fuente de piedra inerte e insensible, que llora pasivamente.

La Pacha Mama lo acoge en su seno subterráneo, donde aguarda latente que perezcan los invasores. Por este su desplazamiento al subsuelo, y por su vinculación con los guanacos (animales silvestres), el apu se primitiviza. Como en el caso de Paryaqaqa y de los amawt'as, la identidad indígena se cobija bajo tierra, encubierta por la apariencia dura, estática, muda y primitiva de la piedra eterna.

d. Inkarrí

Ya vimos en el capítulo anterior cómo un mito secreto difundido en todos los Andes cuenta que el Inca fue decapitado por los españoles; pero su cabeza, su cuerpo y su sangre se mantienen vivos bajo tierra, en el seno de la Pacha Mama, y llegará el día en que se junten. Entonces el Inca regresará para expulsar a los conquistadores y para restablecer su Imperio.

Ante su derrota, el Inca -principio ordenador cósmico, arquetipo de la civilización andina y símbolo de la sabiduría, la pujanza y la belicosidad indígenas- se repliega latente en el seno subterráneo de la Pacha Mama; vale decir que regresa a la pasividad del útero materno. Como en los anteriores mitos, la identidad y los valores indígenas se esconden en el subsuelo, protegidos por la Pacha Mama.

La Madre Tierra, ya sea como Pacha Mama o sincretizada con la Virgen María, desempeña un papel preponderante en la supervivencia de la identidad cultural indígena. Por ello analizaremos a continuación los mitos sobre el origen de las dos vírgenes más veneradas en la región aymara: la del Socavón y la de Copacabana.

---

rescate de Atawalpa, cuando recibió la noticia de que los españoles habían dado muerte al soberano. El cacique mandó construir entonces una escalera de piedra, que le sirvió para transportar el tesoro a la empinada cueva de Pitij; luego hizo destruir la escala y se enterró vivo en aquella inaccesible altura. Los naturales agregan que en ciertos aniversarios fúnebres se ve, en medio de las tinieblas de la noche, un ligero resplandor, que para ellos representa el espíritu de su cacique vagando por el espacio" (Ricardo Palma, Tradiciones Peruanas en Lara, 1980² p. 103). Aquí el cacique muere en vida enterrado en una cueva (subsuelo) junto con su oro, símbolo de la riqueza cultural y espiritual de los incas. Señal de que conserva vida latente es que su espíritu vaga por las noches.

e. Virgen del Socavón

En una guarida ubicada en el interior del Cerro Uru Uru (Oruro), vivía el gigante Wari, señor de los terremotos. Todas las mañanas la aurora (Inti Wara, la bella primogénita del Sol) despertaba a Wari. El dios pronto quedó prendado de ella, rodeóla con sus brazos de humo y fuego volcánico y quiso tomarla para sí; pero no pudo poseerla porque el Sol acudió en auxilio de su hija y sepultó a Wari. En represalia, éste pervirtió a los pobladores de la región y logró que abandonen la agricultura y el culto solar, y que se consagren a la minería y a conciliábulos nocturnos en los que se abusaba de la chicha y se invocaba a lagartos, sapos y víboras. Abatidos por los vicios, los lugareños se hicieron apáticos, huraños y silenciosos.

Después de una lluvia torrencial apareció el arco iris, y con él vino Inti Wara bajo la forma de una bellísima ñusta; estaba acompañada por los amawt'as y kurakas que Wari había desterrado. La ñusta revivió los antiguos ritos solares, enseñó el quechua y reencaminó a la población por la buena senda. Para vengarse del pueblo redimido, Wari envió contra él cuatro grandes plagas: una monstruosa serpiente que devoraba ganados y sementeras, un sapo descomunal, un lagarto que amenazaba con destruir el pueblo, y una legión de hormigas. La ñusta trabó combate con los monstruos, los decapitó y petrificó, y trocó en arena a las hormigas[35].

No obstante sus victorias, la ñusta Inti Wara hubo de transformarse en la Virgen del Socavón, patrona de los mineros, para escapar a la persecución de su implacable enemigo Wari[36]. Por su parte, Wari quedó convertido en el Tío de la mina.

Durante el sábado de carnaval, los tíos ataviados de diablos bailan en honor a la Virgen del Socavón, también asociada con la hermosa Ch'aska Quyllur (Venus). Por su parte, el jefe de estos diablos danzarines se llamaba antiguamente Waricato, el representante de Wari[37]. El domingo de carnaval tiene lugar la ceremonia de "el Alba". Muy temprano de madrugada, en el momento en que aparecen la Venus vespertina y la aurora, las comparsas se congregan frente al Socavón. Las bandas de música tocan simultáneamente cada una su propio tema en atronadora competencia, y todos bailan fusionados en un creciente frenesí, que llega al paroxismo en el instante en que sale el Sol.

Veamos ahora quiénes son los protagonistas del mito. El gigante Wari (véase el capítulo I) es el dios andino de la fuerza, identificado con el Genio Maligno, con la primera humanidad de las tinieblas (Wari Runa) y con la fauna silvestre (wari = vicuña). Los indios contemporáneos lo imaginan como un animal fabuloso, mezcla de hombre rubio con vicuña[38]. En el relato mítico que nos ocupa, Wari vive en el

subsuelo, tiene potestad sobre los terremotos y le obedecen los sapos, víboras y lagartos (animales vinculados al mundo de Abajo), celebra orgías nocturnas y se opone al Sol y a la civilización. Todas estas características lo tipifican como a Genio Maligno, que por su fuerza, barbarie y destructividad personifica al conquistador español, y como tal obliga a la población nativa a dedicarse a la minería.

En la ñusta, por el contrario, se puede reconocer a la Heroína Civilizadora, pues es hija del Sol e instaura el culto solar; enseña el quechua (idioma "civilizado" por oposición al "primitivo" uru); moraliza a la humanidad y combate a los seres malignos del subsuelo, a quienes derrota y convierte en piedra. La ñusta encarna así los valores andinos básicos: civilización, heroísmo y ética comunitaria.

En una clara alegoría de la Conquista, Wari -la maligna personificación del invasor ibérico- vence a la ñusta, quien para salvarse debe encubrir su verdadera condición de divinidad indígena escondiéndose bajo el ropaje de Virgen cristiana. Así disfrazada, la ñusta abandona sus dominios celestes de aurora (o de Venus) y se desplaza al ámbito subterráneo del socavón, donde se identifica con la Pacha Mama* y se reconcilia con su antiguo enemigo, ahora convertido en el benigno Tío de los mineros. A pesar de su apariencia católica, la Virgen del Socavón no ha dejado de ser en el fondo la divinidad andina original. Con engañosa docilidad ha adoptado las formas cristianas impuestas por los vencedores, logrando de esta manera preservar sus propios contenidos indígenas: una falsa conversión y un sometimiento fingido han burlado a los opresores.

Al replegarse en el quietismo subterráneo del Socavón, los valores esenciales indígenas se conservan latentes en el Manqhapacha, protegidos por la Pacha Mama y encubiertos por una falsa imagen de Virgen católica, vale decir que la identidad india subsiste tras una hierática cobertura de sumisión, disimulo y pasividad.

f) Virgen de Copacabana

El mismo tema de fondo se halla en el mito de la Virgen de Copacabana, tal y como lo relató hacia 1920 un anciano indígena de la zona aledaña al Santuario:

En tiempos del Inca había en Copacabana una wak'a llamada Qupaqhawaña, tenía más o menos el tamaño de una persona. Al llegar los españoles al Santuario, los indios escondieron la wak'a en la isla del Sol, dentro de una cueva donde celebraban

* La Virgen del Socavón está identificada con la Pacha Mama, pues como a ésta, se le rinde culto en carnaval y se la considera esposa del Tío-Pacha Tata (véase el capítulo V).

ceremonias secretas. Varios años después, la comunidad indígena envió a Titu Yupanki a Potosí para aprender el arte de esculpir, y le encomendó que labre sobre el ídolo la imagen de una Virgen*. Una vez concluido su trabajo, el escultor llevó la talla de la Virgen a La Paz para hacerla pintar y luego la regresó a Copacabana[39].

Los testimonios históricos recogidos por los cronistas confirman en parte la tradición oral. Ramos Gavilán dice que efectivamente la Virgen de Copacabana fue tallada por el indio Titu Yupanki, de estirpe incaica, que aprendió su arte en Potosí[40]. En cuanto a la wak'a de Qupaqhawaña, el citado Ramos Gavilán escribe: "El principal y más célebre entre los Yunguyus, fue el Idolo de Copacabana. En tiempo de Religiosos de mi orden, ciertos españoles deseosos de hallar algún tesoro, hicieron cavar un lugar donde había noticia que estuvo el Idolo, y le hallaron, y juntamente dos piedras grandísimas, de estas la una tenía por nombre Ticonipa y la otra Guaocho (...). Este Idolo Copacabana estaba en el mismo pueblo, como vamos a Tiquina, era de piedra azul vistosa y no tenía más de la figura de un rostro humano, destroncado de pies y manos, como otra figura de Dagón. Miraba aqueste Idolo hacia el Templo del Sol"[41]. Por su color azul -que recuerda las aguas del Titicaca- y por su forma de mujer pez, el ídolo de Copacabana representaba a la Mama Quta o Madre Lago (qupa significa justamente azul turquesa).

Vimos cómo todos los mitos andinos coinciden en que el lago Titicaca es el origen del universo, pues de allí surgieron primero el Sol y la Luna y después el Héroe Civilizador, quien muy cerca de sus riberas creó a la segunda humanidad y la dotó de cultura. Considerado como el Taypi o centro sagrado del territorio, el lago Titicaca es el núcleo equilibrador de las mitades masculina y femenina de Urqusuyu y Umasuyu y el punto donde ambas se fecundan para engendrar el orden cósmico y la civilización andina. Los incas incorporaron este sitio sagrado a su sistema ritual y construyeron en la isla del Sol y en Copacabana el tercer santuario en importancia de todo el Imperio.

La wak'a de Copacabana, que representa toda la sacralidad y la fuerza generadora del Lago-Taypi, se salva de los extirpadores de idolatrías escondiéndose en el subsuelo. Allí adopta mañosamente la forma de Virgen cristiana, simulando aceptar con docilidad la religión impuesta por el opresor. De esta manera logra engañar a sus perseguidores y sobrevive hasta nuestros días, pues es al ídolo de Qupaqhawaña a quien realmente se adora en Copacabana*. La Mama Quta-Taypi, representada por

* Lo cual no necesariamente corresponde a la verdad histórica, pues los mitos aunque contienen elementos históricos, son fantasías colectivas.

el ídolo de Qupaqhawaña, se sincretiza pues con la Virgen de Copacabana, así como la Pacha Mama lo hace con la Virgen María.

Este mito contiene el mismo mensaje subyacente que los anteriores, a saber, que la identidad indígena se conserva latente en el subsuelo, protegida primero por la Pacha Mama y escondida luego tras la falsa apariencia de Virgen: una cobertura de conformismo, sumisión, pasividad e indiferencia fingidos, que simboliza la estrategia con que los indígenas hacen frente a los conquistadores.

g. Ch'amakani

El modelo viviente de esta estrategia es el ch'amakani, literalmente "el dueño de la oscuridad"[42] o "el tenebroso que trabaja en la oscuridad"[43]. Se lo describe como "un yatiri más poderoso y principal que otros, como si fuera obispo"[44], alguien cuya reputación se extiende a veinte o treinta leguas a la redonda y es buscado por gente de lejanos distritos[45]. Un kallawaya dice que es "el sabio de los sabios, médico de los médicos, maestro de los maestros, el 'mago andino' conocedor del bien y del mal"[46]. Carter agrega que "de todos los especialistas rituales, el ch'amakani es el más respetado. Generalmente no se ocupa de hacer la maldad, sino de esclarecer los casos ocultos. Su gran poder deriva de su habilidad para comunicarse directamente con los espíritus"[47]. Según Paredes es "una especie de nigromante que ejerce la magia negra invocando a los espíritus perversos, a los muertos, y al Supaya o diablo para que haga propicios los deseos de los indios"[48]. El ch'amakani "tiene que ver con el Manqhapacha (mundo de Abajo) y con todo lo oscuro (ch'amaka)"[49] pues "hace hablar a los chullpas, awichas, achachilas, wak'a qalas y las calaveras", tanto para causar desgracias como para curar. En estas sus invocaciones "se sienta con la cabeza entre las rodillas, de noche en medio de la mayor oscuridad"[50] y "siempre ofrece a los espíritus grandes banquetes para que digan todo lo que conocieran y se quisiera saber"[51].

En un texto inédito, Enrique Ormaechea afirma que por ser el brujo de mayor categoría, se hace necesario mantenerlo lo más oculto posible. Por tal razón, "este personaje aparenta ser la persona más insignificante, siendo muy modesto en su apariencia y actitudes, aunque es el hombre más rico de la comunidad. Sus honorarios son extremadamente altos y no tiene reparos en ser el mayor extorsionista. Sin lugar

* Según Mario Montaño " al hacer reparación en el Santuario de Copacabana, en la pared que estaba detrás de la imagen de la Virgen se encontró un hueco en que estaban los 'idolillos', a los que probablemente se adoraba desde tiempos ancestrales en el mismo lugar" (Fichero Albó 1020).

a dudas es la persona más poderosa y respetada de la comunidad y nadie puede decir exactamente lo que hace; es absolutamente misterioso para todo extraño. Sólo hay un 'ch'amakani' en cada ayllu, y según Bandelier es el verdadero jefe oculto de la comunidad, tanto en asuntos políticos como religiosos. Los patrones de las haciendas siempre le temían porque era la única fuente de auténtico problema, y cuando tomaba una decisión toda la comunidad lo seguía.

"El verdadero nombre de este personaje es 'Jach'a Tata, que significa gran padre. El otro nombre es sólo un pseudónimo para confundir y hacerlo más misterioso y desconocido. La iniciación y el entrenamiento de los elegidos para asumir este rol en las futuras generaciones son muy intrincados y se siguen con gran cuidado. Comienzan cuando el iniciado tiene la edad de 15 años y el proceso se prolonga mientras el maestro vive. Sólo cuando el maestro piensa que va a morir comunica los últimos y más importantes secretos a su discípulo, quien es considerado un sucesor, de la misma forma que un hijo lo es de su padre. Los requisitos que el futuro Jach'a Tata debe llenar son discreción, reserva y disimulo, como medio para mantener el secreto de la única institución capaz de preservar los valores más vitales de la cultura.

"Dos interesantes prácticas que una vez más nos demuestran el purismo de la institución son: en primer término que el Jach'a Tata no tiene entre sus fetiches ninguna imagen cristiana como el crucifijo, y este hecho es único porque otros hechiceros indios los utilizan como el instrumento mágico más poderoso; y en segundo lugar Dale observó que ellos curan sólo enfermedades nativas, dejando el resto para los médicos blancos"[52].

Conocedor del bien y del mal, poseedor de los secretos más preciados de la sabiduría ancestral, el ch'amakani es el custodio de la pureza de las tradiciones y el portador de los valores esenciales aymaras. Es también el hombre más respetado del ayllu, el jefe o centro oculto del poder comunitario y el núcleo de la resistencia a la opresión. Amparado por las tinieblas, el ch'amakani invoca al Supaya, a las chullpas de los antepasados, a las awichas y a las antiguas wak'as: está en directa relación con las fuerzas subversivas y con el milenario legado andino, contenidos en el Manqhapacha. En pocas palabras, el ch'amakani es el depositario de la identidad cultural, de la rebeldía y de los auténticos designios aymaras. Frente al criollo, encubre esta su verdadera naturaleza tras una coraza de silencio, discreción y reserva, y bajo una falsa apariencia de modestia, sumisión e insignificancia. Su mismo nombre connota esta su condición oscura y enigmática.

Los seis mitos y la institución que acabamos de examinar tienen una estructura común, que se advierte mejor en el siguiente cuadro:

	SIMBOLIZA LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA RESISTENCIA INDÍGENAS	REACCIÓN FRENTE A LA CONQUISTA	SE DESPLAZA AL SUBSUELO
PARYAQAQA	Héroe Civilizador (rayo)	Se convierte en silencio, salvaje y simula ser piedra	Lo salvaje está vinculado al subsuelo.
AMAWT'AS	Sabios, depositarios de conocimientos y valores indígenas. Intentan liberar al Inca.	Se convierten en piedra.	La piedra está vinculada al subsuelo
INKAWAQANA	Apu: delegado del Inca, portador de su riqueza. Intenta liberar al Inca.	Se convierte en una fuente de piedra.	Se refugia en un castillo subterráneo
INKARRI	Inca: Héroe Civilizador. Volverá para expulsar al español.	Permanece latente bajo la tierra	Permanece bajo tierra.
VIRGEN DEL SOCAVÓN	Ñusta Inti Wara (aurora): Heroína Civilizadora. Combate al Wari – Conquistador.	Se convierte en la Virgen del Socavón.	Se traslada al socavón.
VIRGEN DE COPACABANA	Wak'a de Qupaqhawaña: Taypi, origen de la civilización andina.	Se convierte en la Virgen de Copacabana.	Se esconde en una cueva secreta.
CH'AMAKANIS	Sabios, magos, depositarios de la tradición secreta. Promueven rebeliones.	Se protege tras una apariencia de humildad, sumisión, reserva y disimulo.	Vinculado al Manqhapacha, a sus divinidades, y a la oscuridad.

SE VINCULA A LA PACHA MAMA	REPLIEGUE (PASIVIDAD Y MUTISMO)	DOCILIDAD, SUMISIÓN	SIMULACIÓN	REGRESIÓN
	Se "convierte en silencio" y en piedra.		"Simula ser algo así como piedra".	"Se convierte en purun" (salvaje)
	Se convierten en piedra inerte y muda. Mueren en vida. Latencia		Adopta la apariencia de la piedra.	La petrificación es involutiva.
La Pacha Mama lo acoge en un castillo subterráneo.	Se convierte en piedra inerte, insensible. Muere en vida. Latencia.	Se resigna a llorar agua (uma).	Se esconde tras una apariencia externa de piedra.	Se vincula a los animales silvestres (guanaco), y al subsuelo.
La Pacha Mama lo acoge en su seno subterráneo.	Se retira del mundo a un estado pasivo de latencia. Muere en vida.			Regresa al útero materno subterráneo.
La Virgen se sincretiza con la Pacha Mama. Esposa del Tío–Pacha Tata.	Se retira del mundo y enmudece.	Acepta dócilmente las formas cristianas impuestas por el opresor	Se disfraza de Virgen del Socavón.	Se asocia al Tío–Wari y al subsuelo–oscuridad.
La Virgen se sincretiza con la Pacha Mama (o con la Mama Quta).	Se retira del mundo y enmudece.	Acepta dócilmente las formas cristianas impuestas por el opresor	Se esconde bajo la apariencia de la Virgen de Copacabana.	Se desplaza temporalmente al subsuelo.
	Discreto, reservado, callado.	Humilde, modesto, insignificante, sumiso.	Se esconde bajo un aspecto externo de humildad, modestia y reserva.	Se vincula a la oscuridad, al subsuelo, e invoca a los muertos y al Supaya.

Paryaqaqa, los amawt'as, el Apu, Inkarrí, las Vírgenes del Socavón y de Copacabana y el ch'amakani son los depositarios de los saberes y las tradiciones heredados del pasado andino, encarnan los valores indígenas fundamentales (la vocación civilizadora, la sabiduría, el tesón en el trabajo, la valentía y la solidaridad comunitaria), y representan además la resistencia a la dominación. En suma, son los arquetipos de la identidad indígena que se afirma rebelde frente al extranjero. Al sobrevenir la Conquista, estos siete personajes se retiran del mundo que ha dejado de pertenecerles, para refugiarse latentes en el subsuelo, cobijados por el seno protector de la Madre Tierra: la interioridad esencial de los indígenas se preserva en el Manqhapacha.

A fin de sobrevivir al yugo español, todos estos personajes se protegen bajo una cobertura pétrea de mutismo, indiferencia y pasividad, o bien se esconden tras un disfraz pseudocristiano, lo cual supone una falsa aceptación de las imposiciones del opresor, y una docilidad y un conformismo simulados.

Este disfraz o cubierta externa representa la estrategia indígena para adaptarse a la opresión. Conlleva tres tácticas específicas, que conviene discernir:

La primera es la actitud de repliegue, que no es otra cosa que el aspecto externo de la reclusión latente en el Manqhapacha. Esta actitud se manifiesta en el mudo quietismo y la indiferencia de la piedra, la pasividad hermética de Inkarrí, el silencio estoico de la Pacha Mama-Virgen y en la discreta reserva del ch'amakani: retirarse del mundo del opresor, no participar de él, ser indiferente, aislarse y no manifestarse, para así sobrellevar impasible los rigores de la opresión.

La segunda táctica de defensa es transigir o doblegarse y someterse ante el poderoso. Corresponde a la humilde insignificancia de los ch'amakanis, a la docilidad de la Pacha Mama-Virgen, que con fingido conformismo acepta las imposiciones del opresor, al llanto impotente del Apu, y a la resignada modestia de la piedra.

Por último, Paryaqaqa, los amawt'as y el Apu simulan ser piedras; bajo la falsa apariencia de vírgenes cristianas se esconden la ñusta Inti Wara y el ídolo de Copacabana, y el poderoso ch'amakani se oculta en el más insignificante y modesto de los campesinos. Una fingida imagen de quietismo, indiferencia, humildad y sometimiento es el disfraz que encubre la verdadera identidad indígena y la naturaleza rebelde de estos personajes. Implícita en el repliegue (no mostrarse) y en la doblegación o sometimiento (mostrar lo que no se es) se halla una tercera actitud defensiva de encubrimiento, disimulo, doblez e hipocresía.

Estas tres tácticas suponen la regresión a un estado primitivo, simbolizado por la transformación de Paryaqaqa en salvaje o purun (estado de barbarie que imperaba durante la Edad de las Tinieblas o purun pacha), por la petrificación involutiva de los

amawt'as, del Apu y de Paryaqaqa, por el retorno del Inca al útero materno, y por la asociación de la ñusta, del Apu y del ch'amakani con los seres del subsuelo y con los animales salvajes.

Replegarse, doblegarse y simular son pues las tres tácticas de resistencia pasiva que han permitido a los indios sobrevivir y conservar su identidad cultural a lo largo de cuatro siglos y medio de opresión. Esta estrategia de supervivencia también se trasluce nítidamente en los cuentos, ritos y prácticas culturales aymaras.

Por ejemplo, una serie de cuentos sobre el zorro y el conejo, muy difundida desde tiempos coloniales entre los quechuas y aymaras, muestra con claridad la actitud indígena hacia el misti: El astuto y maligno zorro Antonio (qamaqi en aymara y atuq en quechua) representa la autoridad despótica del opresor. Frecuentemente asume el papel de alcalde o patrón de hacienda que obliga a realizar trabajos muy duros a los demás animales. Sus adversarios son el pequeño conejo silvestre (quwi) o el khirkhinchu (armadillo), ambos seres débiles e inofensivos que personifican al indígena en su enfrentamiento desigual con el criollo y el mestizo.

No es casual que el indio se ha identificado a sí mismo con el conejo, ni que en la Argentina a los bolivianos de la puna les llaman cuicos (de cuy o quwi, conejillo de indias). Este animalito tímido y huidizo* refleja cabalmente la actitud del débil frente al poderoso: huye a su madriguera o se encoge hasta casi desaparecer entre los resquicios de las piedras, y desde su escondite observa con recelo el mundo. A pesar de sus esfuerzos por eludir al zorro, invariablemente resulta víctima de sus abusos, y los sufre en silencio, demostrando resignación y humilde conformidad. Con esta sumisión y mansedumbre fingidas encubre sus verdaderas intenciones, y cuando se ha ganado la confianza del enemigo, lo ataca a traición para cobrar venganza[53].

La misma actitud se manifiesta en el rito para ahuyentar al granizo, practicado por los aymaras de las inmediaciones de Tiawanaku. Cuando el granizo amenaza con destruir las sementeras, los campesinos intentan disuadirlo con toda suerte de halagos y reverencias. Con grandes muestras de respeto se arrodillan ante él, le llaman "poderoso señor", le rezan letanías en latín, mientras le ofrecen coca y alcohol. Cuando consideran que los halagos, la coca y el alcohol han adormecido al granizo, envían a un niño para que lo busque. El chico lo atrapa bajo la forma de cualquier animalito extraño en la región, al que mete en un cuerno y cubre luego con bosta. Una vez que la comunidad tiene en su poder al animalito, le propina una furiosa golpiza hasta aniquilar simbólicamente al granizo[54].

---

* Véase el capítulo IV: la qamasa de conejo hace al individuo encogido y tímido.

Ante un adversario poderoso, maligno e imposible de controlar, los protagonistas de estos cuentos y ritos se inclinan con humilde reverencia y se muestran sumisos, dóciles y complacientes. Con esta actitud simulada encubren sus verdaderos propósitos, confunden al enemigo y lo neutralizan. Y cuando éste se encuentra desprevenido y débil, le atacan con saña, manifestando la agresividad que había estado oculta hasta entonces.

Otra muestra de este proceder es la antigua costumbre aymara de la qhispiya (traducida como robo o liberación), que consiste en hurtar o ejecutar cualquier acto prohibido durante el viernes y sábado santos[55]: aprovechando que Dios (símbolo de la autoridad y del opresor) ha muerto y no vigila, pueden cometer impunemente los pecados que se abstienen de cometer durante el resto del año, cuando Dios sí observa y puede castigar.

Los mitos y cuentos andinos modernos encierran pues en su simbolismo enigmático la estrategia que permitió a los indígenas sobrellevar la dominación. Acabamos de hallar la clave para descifrar su lenguaje oblicuo; ahora sólo nos resta leer este mensaje oculto y describir la personalidad del aymara moderno hacia los mistis. Para ello reinterpretaremos los elementos míticos a la luz de las condiciones socioculturales en que vive esta etnia, con arreglo a sus propias etnocategorías lógicas y psicológicas (véase el capítulo IV). Comencemos por enfocar la dimensión interna de esta personalidad.

2. Sombra hacia el misti

En el interior de la piedra inerte palpitan todavía la sabiduría amáutica y el rayo civilizador; la wak'a de Copacabana contiene aún el secreto del Origen y del Fin,.el aguerrido empeño ordenador sigue vivo en el Inca subterráneo y en la Virgen del Socavón, quienes, aliados con la serpiente ctónica y con el Supaya anticristiano, socavan el orden hispanocriollo. Entretanto el ch'amakani conserva en toda su pureza esta tradición de rebeldía.

No cabe duda: las tradiciones prohibidas, los anhelos acallados, los valores, actitudes y conductas esenciales que definen la identidad indígena proscrita se preservan intactos, ocultos en el Manqhapacha, dentro del seno subterráneo de la Pacha Mama que los protege. Rebelde afirmación del propio ser y antítesis del opresor, estos arquetipos subterráneos conforman la dimensión clandestina, antioficial, inferior,

interna y oculta de la personalidad aymara moderna, es decir, la sombra* hacia el misti.

Así como el arquetipo del Héroe Civilizador se ha desplazado al subsuelo, donde ha adquirido un carácter subversivo, todo el acervo de experiencias, maneras de pensar, sentir y actuar forjadas durante la Epopeya Civilizadora andina forma ahora parte de la sombra, pues representa una amenaza para el orden establecido por los conquistadores.

Ya dijimos que a lo largo de milenios, el desafío de un ambiente desmesurado, erizado de peligros y dificultades, ha modelado de viril reciedumbre, el empeño en el trabajo y el carácter aguerrido y dominante de los aymaras. Esta misma lucha contra los elementos naturales ha estimulado su creatividad y los ha obligado a ser organizados, disciplinados y solidarios, es decir, sociables y altruistas. Ninguna de estas cualidades es ajena al aymara contemporáneo; por el contrario, la dureza de las condiciones de vida actuales no ha hecho sino aguzar su ingenio y reafirmar su fortaleza, diligencia y coraje, que ahora asumen la forma de una tenaz voluntad de sobrevivir y de una sorda rebeldía apenas refrenada. Parecería que el sojuzgamiento secular sólo ha acrecentado su indómito amor por la libertad, su ansia entrañable de justicia** y dignidad: el aymara no admite tiranos; tarde o temprano aquella rebeldía adormecida se desborda con incontenible furor. Entonces afloran en toda su magnificencia el heroísmo, la solidaridad y el altruismo latentes.

Como se habrá advertido, la sombra aymara hacia el misti corresponde en lo fundamental a la máscara precolombina y también a la máscara moderna hacia los iguales.

En el siguiente capítulo examinaremos detenidamente cómo esta faceta clandestina del aymara moderno se manifiesta abiertamente durante las situaciones no coti-

---

* "Como alter ego, (...) puede la sombra estar representada por una figura positiva; por ejemplo, cuando el individuo, cuya 'otra parte' personifica precisamente la sombra, vive en la vida externa consciente 'por debajo de su nivel', por debajo de las posibilidades que le son dadas; es decir que son sus lados positivos los que llevan una existencia sombría y oscura" (Jacobi 1976, p. 169). Tal es el caso de los aymaras contemporáneos.

** La noción de reciprocidad exige que se devuelva el daño recibido, a fin de restablecer el equilibrio. La venganza tiene así un carácter ético: existe la obligación práctica de aprovechar las ocasiones que se presentan para cobrar la revancha, y la traición del débil hacia el fuerte tiene una justificación ética. El oprimido está exento de cumplir sus obligaciones con el opresor, entre ambos no puede existir un contrato válido (cf. Aguiló 1980, p. 132).

dianas de la rebelión y la fiesta. Por ahora prestemos atención a la máscara hacia el sistema dominante hispanocriollo, sin cuya protección hubiera sido impensable la supervivencia de estos valores y virtudes heredados del pasado precolombino.

3. Máscara hacia el misti

El ambiente aymara, ya de por sí difícil, se hizo aún más duro y hostil a partir de la Conquista. Desde entonces el indígena ha estado sujeto a toda suerte de exacciones, abusos y vejámenes, que muy poco puede hacer para evitar. Vive a merced de la arbitrariedad y la rapiña de sus opresores, rodeado de amenazas naturales y humanas que es incapaz de conjurar. Muchos de los acontecimientos de su vida se generan en esferas lejanas, sobre las que no puede influir. En definitiva, su mundo externo ya no le pertenece simplemente porque ha perdido la posibilidad de controlarlo.

En el plano ideológico, los opresores y el orden social instaurado por ellos están representados por el Alaxpacha cristiano, que contiene y legitima los ideales o normas de conducta que las clases dominantes imponen al indígena: conformidad, cumplimiento de las obligaciones serviles, humildad, respeto, temor, sumisión. Estos valores y modelos de comportamiento, internalizados por el aymara como un super ego de servidumbre, coartan sus verdaderos deseos, reprimen sus necesidades y le exigen negar la propia identidad contenida en la sombra subterránea.

Tanto la explotación material como la ideología opresiva que la acompaña producen una ansiedad generalizada e intensa. Como lo ha observado Tschopik, "el aymara se angustia en forma voluble, articulada y amplia. Su fantasía está dominada por la ansiedad de subsistencia, por una preocupación morbosa respecto de la enfermedad, por las malas intenciones de los demás y por los temores frente al robo, la pérdida o la carencia (...). Como la ansiedad es tan general e intensa, siempre tan presente y dominante, ha dejado su marca peculiar prácticamente en todos ellos y colorea la trama de toda su cultura"[56].

Par hacer frente al medio opresivo y a la ansiedad que genera, el aymara ha desarrollado una estrategia de supervivencia, simbolizada por la cobertura de piedra o por el disfraz de Virgen que protegen a los personajes de los mitos examinados. Esta estrategia de supervivencia corresponde a la máscara, que es el aspecto de la personalidad ajustado a las normas y valores del sistema dominante. Constituye la

imagen externa y oficial que el aymara moderno presenta al opresor con el doble propósito de satisfacer sus exigencias y de esconder a los ojos de éste la verdadera identidad contenida en la sombra.

La máscara hacia el misti es pues una delicada transacción entre la interioridad esencial de la sombra y el mundo externo de dominación (con sus correspondientes normas internalizadas), transacción que permite enfrentar exitosamente a los opresores, cumplir con sus exigencias y preservar la propia identidad étnica sin renunciar a las verdaderas aspiraciones.

Como lo sugieren los mitos analizados, la máscara es una estrategia global que comprende tres tácticas específicas: repliegue, doblegación y encubrimiento, que examinaremos en detalle a continuación.

Aquí nos referiremos sobre todo a la adaptación del aymara a las condiciones extremas de opresión establecidas por la Conquista en 1532. Pese a que la opresión continúa hasta nuestros días, se ha suavizado apreciablemente a partir de la Reforma Agraria de 1953. En consecuencia, los mecanismos adaptativos que describimos están presentes en el aymara contemporáneo, aunque algo atenuados.

a. Tácticas de defensa

a1. Repliegue

Frente a la ansiedad de un ambiente adverso y amenazante que escapa a todo control, el aymara opta por replegarse en sí mismo y por cerrarse hacia el mundo externo. Para evitarse complicaciones innecesarias, elude todo contacto con el opresor; de modo que se hace evasivo, desconfiado, huraño, y escudado en su tímida reserva, guarda una distancia prudente hacia los extraños. Por eso es callado, no exterioriza lo que piensa o siente, y evita ponerse de manifiesto, retrayéndose en un estatismo silencioso y absteniéndose de intervenir allí donde no sea absolutamente indispensable.

Ha descubierto que más le vale no actuar: en una mundo que no le pertenece, su acción no rinde los frutos deseados, puesto que sólo beneficia a otros y tiende a volcarse contra él mismo. De ahí que se hace el desentendido y simula indiferencia o apatía, limitándose a contemplar el acontecer ajeno como un espectador pasivo y mudo. Con altivo desdén rehusa a participar en el mundo del opresor; simplemente

le da las espaldas, volcando la vista hacia su milenario caudal interior. Dice al respecto Fernández Naranjo: "Es demasiado potente su nexo psíquico con el ancestro y su sentimiento de comunidad cósmica y telúrica (...). Su mundo interno data de milenios, y contiene riquezas a cuyo lado son pobreza y vaciedad las importadas por Occidente, en tanto que su mundo objetivo y ambiente data de ayer, y es foráneo, extraño, y lleva la mancha original de su arbitrariedad odiosa, de su injusticia básica. ¿Podría ser otra cosa, el hombre boliviano, sino introvertido, so pena de ser traidor a su más profundo y vital océano de contenidos psíquicos?"[57].

a2. Doblegación

Huir del mundo, renunciar a actuar y a expresarse, son formas de no mostrarse al opresor que equivalen a esconderse de él. Cuando pese a estos recursos evasivos no logra eludir al opresor, el aymara se doblega ante él a fin de evitar un enfrentamiento directo del que saldría perdedor: se muestra humilde, complaciente, sumiso y obediente; se somete dócilmente a su voluntad, acata sus imposiciones sin protestar, lo halaga con deferencia y simula estar conforme con la dominación.

Para no ser arrollado por el poderoso, el aymara emplea una táctica de flexibilidad y transigencia: no opone resistencia directa, sino que cede terreno, se agacha sumisamente y se encoge hasta casi desaparecer*. Así evita ofrecer blanco a las agresiones y represalias del opresor, el cual al no hallar contra qué estrellarse, pasa de largo por su propio impulso. Una suerte de jiu jitsu psicológico.

En este su afán por desarmar al enemigo, el aymara no vacila en autodisminuirse y hasta humillarse: confiesa su impotencia y su debilidad, lamenta su desamparo, se muestra temeroso e inseguro; todo ello con el fin de despertar una respuesta positiva de parte de su interlocutor.

Muchas veces se autoconvence de que estas sus debilidades son reales, y entonces desarrolla una actitud verdaderamente dependiente hacia el poderoso, pues pierde la iniciativa y se limita a recibir como dádiva lo que le corresponde por derecho.

Es significativo que cuando el aymara se dirige a una persona importante para

* "El aymara ha aprendido que el encogimiento social es efectivo en su trato con los mestizos, pues da la apariencia de humildad y no provoca represalias" (Tschopik, 1968 p. 89). "La sumisión, aspecto importante de la personalidad aymara, da cuenta de varios fenómenos relacionados que incluyen la sumisión a la autoridad, la docilidad social, pasividad en las relaciones interpersonales (especialmente con los mestizos), la aparente necesidad de depender de otros y el lamento de desamparo expresado frecuentemente" (ibid. p. 91).

pedirle algo emplea un ademán suplicante y una voz plañidera, designando en diminutivo lo que desea: "sólo 5 pesitos", "un ratito nomás". Es cierto que en el contexto cultural andino se debe "rogar" (achikaña o mañay*) el cumplimiento de una obligación de reciprocidad; pero en este caso las súplicas y el empleo del diminutivo frente al poderoso se pueden interpretar como una manera de restar énfasis e importancia a las propias afirmaciones o peticiones para reducirlas a una dimensión cómoda, no comprometedora ni ofensiva; un equivalente verbal del gesto de agacharse.

a3. Encubrimiento

Si el repliegue mudo y pasivo es una forma de no mostrarse, el doblegarse sumiso equivale a mostrar una falsa imagen de uno mismo. Así, implícita en estas dos actitudes defensivas aymaras está una tercera táctica de supervivencia, que consiste en esconderse a la vista del opresor, encubriendo bajo un disfraz de muda indiferencia y docilidad la verdadera naturaleza hostil y rebelde subyacente en la sombra.

Para sobrevivir en un ambiente represivo, donde la simple expresión de disconformidad podía significar la propia aniquilación, el aymara se vio obligado a esconder o disimular su rebeldía, su hostilidad y su ansia de venganza hacia el opresor bajo una falsa apariencia de sumisión, apatía y mutismo, acordes con las normas de comportamiento que la ideología dominante impone. Sin embargo, cuando se presenta la ocasión propicia, es decir cuando el adversario está desprevenido o demuestra debilidad, todo ese sustrato de agresividad y de deseos reprimidos aflora libremente, como se trasluce con nitidez en los cuentos aymaras. Esta coexistencia de dos actitudes totalmente opuestas da lugar a una cierta ambivalencia o duplicidad en el carácter del aymara, quien en algunas situaciones de subordinación tiende a encubrir lo que en realidad piensa o siente y a fingir algo distinto.

---

* "Achicata: rogar ahincadamente.

Achicatatha: insistir rogando más y más.

Achicaquipata: sacar con muchos ruegos y palabras melosas lo que se pide.

Achicamocatha: amansar con ruegos" (Bertonio 1956, II, p. 6).

"La manera aymara de expresar un deseo o solicitud consiste en recalcar una gran necesidad causada por la miserable condición. A cada momento se acentúa el desamparo, la incapacidad para esto o aquello y aún para una situación dada (...). Aunque muchas de estas lamentaciones concuerdan con la realidad (...) otras constituyen estrategias destinadas a despertar simpatías o cierta respuesta emocional positiva de parte del oyente. Debe recordarse que la visión del mundo aymara es la de un lugar duro e inamistoso, en el que la humildad y el llamado a la fuerza mediante la exhibición de debilidad constituyen con frecuencia las tácticas más apropiadas" (Tschopik 1968, p. 94).

a4. Regresión

El aymara ha logrado sobrevivir cuatro siglos y medio de dominación y desprecio a costa de enormes concesiones y sacrificios: tuvo que agazaparse en la indiferencia y el mudo estatismo, hubo de someterse a la voluntad de quien determinaba su ruina, debió doblegarse y humillarse para eludir sus golpes, se vio obligado a frustrar sus deseos y coartar sus necesidades, a restringir su ámbito vital y a fingir ser lo contrario de lo que en realidad es; en fin, no tuvo otro remedio que renunciar al mundo para huir de sus peligros: negarse a sí mismo y a todo lo que le rodea, morir en vida para sobrevivir.

El precio de la supervivencia ha sido el menoscabo de su personalidad: los incontables vejámenes que ha debido soportar con sumiso encogimiento han minado su dignidad y su autorespeto; las frustrantes autorestricciones, la pasividad y el silencio forzados y la voluntaria renuncia a expresarse o a actuar han socavado su propia autovaloración y su capacidad de iniciativa.

Esta falta de confianza en sí mismo acrecienta los sentimientos de inseguridad, desamparo e impotencia del aymara frente a un medio objetivamente amenazador y difícil de controlar, y también acentúa su angustia básica y su sensación de vulnerabilidad; por ello teme ser dañado por las potencias naturales o sobrenaturales y le preocupa desmedidamente la posibilidad de enfermarse o de ser víctima de la malevolencia ajena. A una visión negativa de sí mismo corresponde pues una perspectiva pesimista del mundo. Demasiadas veces engañado, espera siempre lo peor, y como de hecho los acontecimientos no siempre son tan malos como sus expectativas, el pesimismo le ayuda a defenderse contra la posibilidad de fracasar y a conformarse con su suerte, aunque también lo hace propenso a la melancolía.

A raíz de este su pesimismo y baja autoestima, el aymara vive a la defensiva, pues su precaria autovaloración se ve vulnerada con facilidad. Por eso, y porque tiende a atribuir malas intenciones a los demás, constantemente se siente amenazado o atacado y se considera desairado u ofendido a la menor cosa. De ahí es que no tolera nada que ponga en peligro su frágil imagen de sí mismo, y en consecuencia rechaza cualquier crítica ajena y constantemente se autojustifica (admitir un error sería exponerse innecesariamente).

El pues imperativo para el aymara reivindicarse de su autodesprecio: fortalecer su propia estima y recobrar su dignidad perdida, probarse a sí mismo lo que vale y demostrar a los demás que es digno de consideración y respeto. Esta necesidad de afirmación se expresa en el empeño por opacar a los demás comuneros en las

actividades que confieren mayor prestigio, y en la tendencia a ostentar cualquier símbolo de status o autoridad a fin de sobresalir.

Otro recurso para reivindicarse del autodesprecio y para canalizar la hostilidad reprimida que resulta de las frustraciones inherentes a la opresión es hacer objeto a los demás de las mismas humillaciones y afrentas que uno ha recibido: afirmarse a sí mismo negando a los demás; demostrar la propia superioridad y fortaleza poniendo de manifiesto la inferioridad y debilidad ajenas. Este recurso está prácticamente vedado a los aymaras, que ocupan la base de la pirámide social; sin embargo, en las raras ocasiones en que alcanzan un cierto grado de autoridad dentro de la jerarquía social nacional, lo hacen sentir. Por ejemplo, es muy frecuente observar el uso excesivo de poder que hacen reclutas o policías de origen campesino. En realidad es mucho más frecuente que los aymaras sean las víctimas y no los autores de las arbitrariedades y abusos de poder, pero esto no invalida nuestro argumento.

En todo caso, como vimos más arriba, la represión ejercida por el sistema de dominación impide que la hostilidad y el justo deseo de venganza producidos por los excesos que cometen los opresores se vuelquen contra éstos, y consiguientemente se desplazan hacia el propio grupo oprimido. Esta agresividad horizontal asume la forma de embrujamientos y pleitos faccionalistas entre los miembros de una misma comunidad o de comunidades vecinas. Ya tenemos dicho que los criollos y mestizos alimentaban y requerían la hostilidad, las rencillas y la traición o delación entre indios, a fin de someterlos más fácilmente.

Adviértase la estrecha relación funcional y la correspondencia de rasgos psicológicos entre la máscara hacia el misti y la sombra hacia los iguales.

En resumen, para adaptarse al yugo hispánico, el aymara ha desarrollado una máscara de quietismo, sometimiento y simulación, con la cual esconde la identidad rebelde que subyace en la sombra. Esta máscara exige enormes concesiones hacia el opresor, que son frustrantes y menoscaban su autovaloración. Para contrarrestar esta pérdida de confianza en sí mismo, recurre a mecanismos sobrecompensatorios, como la agresividad horizontal y la ostentación vanidosa.

En la visión mítica andina se percibe al orden hispanocriollo como incivilizado, y el misti es identificado con la primera humanidad precultural y con el Genio Maligno. Por ello, los mitos analizados sugieren que las tres tácticas defensivas que el aymara moderno ha desarrollado para enfrentar a ese mundo de barbarie implican una regresión hacia formas primitivas de comportamiento, las cuales corresponden asimismo a los arquetipos arcaicos del Genio Maligno y de la primera humanidad*.

Este proceso de regresión para adaptarse a la opresión iniciada por la Conquista tiene dos facetas distintas:

En el aspecto "filogenético", se produce una reprimitivización o involución del carácter hacia formas de comportamiento arcaicas, propias del puruma jaqi. Dicha reprimitivización está simbolizada por el desplazameinto de todos los personajes míticos al subsuelo, por la transformación de Paryaqaqa en purun (salvaje) y por la petrificación de los amawt'as y del Apu.

En lo "ontogenético" se da una infantilización de la personalidad, simbolizada por el regreso de Inkarrí y del Apu al útero materno de la Pacha Mama, lo que corresponde a la debilidad del uma wawa: "el niño tierno y delicado". Esta infantilización estaría confirmada por la fuerte carga de analidad que encontró Aguiló en los cuentos aymaras y quechuas posteriores a la Conquista (en los relatos precolombinos no se advierten indicios de tal analidad)[58].

Hemos inferido la máscara aymara a partir de unos mitos, ritos y cuentos que representan fielmente la situación social y la personalidad de quienes los relatan o practican No obstante, por transmitirse casi inalterado de generación en generación, este material simbólico no refleja de manera inmediata los cambios en las condiciones de vida, ni las subsecuentes transformaciones psicológicas que ellos generan. Por eso, la descripción que acabamos de hacer se refiere sobre todo a las condiciones extremas de opresión iniciadas con la Conquista y mantenidas prácticamente sin modificación hasta la Reforma Agraria de 1953. A partir de entonces el sistema de

---

* Esta correspondencia se advierte mejor al confrontar los rasgos de la máscara aymara moderna hacia el misti con la semántica de uma y manqha. Así, el repliegue estático y mudo de los modernos aymaras recuerda el aislamiento pasivo y asocial del puruma jaqi: "cimarrón", "salvaje, rústico", "hombre por sujetar que no tiene ley ni rey (...) que no acude a sus obligaciones", y evoca asimismo el silencio defensivo del yunka jaqi: "uno que no se hermana con nadie y que gusta de comer a solas, ni hablar con nadie, escaso, mezquino ". También hace pensar en la negligencia del uma jaqi, que "almuerza sin trabajar" (umawäña: "ser causa de que uno se tarde o pierda el tiempo").

Por otra parte, la doblegación humilde y sumisa se equipara con la debilidad, la blandura y la docilidad del uma jaqi o uru, a quien se asocia con "lo femenino y no para tanto" (no tan esforzado ni de tanto valor o calidad), pues uma (agua) representa lo inconsciente y flojo, como uma wawa: "niño delicado y tierno", uma qullmuri achachi: "viejo desdentado que mastica saliva".

De la misma manera, el encubrimiento suspicaz, con su simulación y duplicidad implícitas, corresponde a la actitud del manqhini jaqi (identificado con el habitante de manqha yungas), el cual es un "hombre profundo, intrínseco, callado, malicioso, taimado, disimulado" y "de dos caras", "que no se aclara con nadie", que "habla doblademente, dando a entender una cosa y pensando o sintiendo otra" y que actúa "escondidamente".

dominación y las condiciones de vida de los indígenas han experimentado un cambio apreciable, y por consiguiente las actitudes y conductas de los aymaras se han transformado significativamente, en especial entre las nuevas generaciones. Los aymaras jóvenes son en su relación con el misti mucho más abiertos, llanos y confiados que sus abuelos, tienen mayor participación en la sociedad nacional, son más dinámicos y tienden a autovalorarse mejor. La opresión continúa no obstante bajo modalidades más sutiles, de manera que los rasgos descritos se hallan presentes en el aymara contemporáneo, aunque que quizá no estén tan marcados.

b. La máscara aymara hacia el misti vista por los observadores externos

En base al material proyectivo contenido en los mitos acabamos de reconstruir la perspectiva implícita que el aymara moderno tiene del mundo criollo y las tácticas psicológicas que ha desarrollado para adaptarse a él. Ahora nos toca examinar el reverso de la medalla: la percepción que los opresores tienen de la personalidad aymara.

Ya los primeros autores coloniales observaron la naturaleza ambivalente del carácter indígena. Matienzo, por ejemplo, escribió en 1557: "Son, lo primero todos los indios de cuantas naciones aquí se han descubierto, pusilánimes y tímidos, que les viene a ser melancólicos naturalmente, que abundan en cólera adusta, fría (...) que les viene súbitamente sin ocasión ni causa alguna, mucha congoja y enojo (...) de aquí vienen a desesperar y ahorcarse cuando son muy mozos o muy viejos, lo cual acaece cada hora a los indios, que por cualquier ocasión o tema se ahorcan. Que sean pusilánimes se prueba por tenerse en menos de lo que podrían merecer"[59]. La timidez y la pasividad externas coexisten con la cólera y la ira subyacentes.

Hacia la misma época, el Jesuita Anónimo advierte también esta complejidad contradictoria de la personalidad indígena: "las inclinaciones y condiciones naturales de los indios peruanos, comúnmente hablando, son estas que se siguen:

"Porque ellos tenían un natural manso, humilde, blando, pacífico, amoroso, misericordioso, compasivo, sujeto a todo hombre que reconozcan ser su mayor o superior en algo, obediente sin examinar lo que se le manda ni resistirlo; semejante, en el obedecer, a un jumento; leales en la fidelidad para con sus reyes y en guardar la hacienda de su amo (...).

"Los que faltan en aquestas condiciones son demasiados en las contrarias: crueles, furiosos, arrogantes, bulliciosos, sin amor, sin compasión, rebeldes, contumaces, desobedientes y desagradecidos, amigos de mandar y supeditar a los otros, corazones de fieras, traidores, amigos de motines, desleales y guardar la injuria (que recibió) mucho tiempo, amigos de la venganza, ociosos, haraganes, destempladísimos en la deshonestidad y en la gula, inconstantes en lo bueno y tenaces en lo malo, amigos de encubrir sus cosas aún donde conviene que se descubran y amigos de descubrir secretos ajenos, etiam donde conviene callarlos; enemigos de la verdad y amadores de la mentira.

"En otros se hallan dos extremos juntos, como sujeción y rebeldía, modestia, humildad y soberbia; temor con pusilanimidad y atrevimiento con temeridad loca; blandura y suavidad y crueldad; mansedumbre y furor; desprecio de las cosas y una insaciable codicia; agradecimiento en las palabras y actos exteriores, desagradecimiento guardado para su tiempo (...) despreciador de sí mismo y de su comunidad, amicísimo de hacer su voluntad; amoroso, amigo de honrar a todos, malicioso en tal manera, que todo lo que ve oye lo echa a mala parte"[60].

Morúa coincide en calificar a los indios de "mudables"[61] y añade: "Es gente muy viciosa, ociosa, de poco trabajo, melancólicos, ingratos, de muy poca memoria, y de ninguna firmeza"[62].

Diego Cabeza de Vaca tiene una apreciación similar sobre la etnia aymara de los pacajes: "El entendimiento desta gente es muy rastrero y todos son comunmente pusilánimes (...) son muy fáciles de ser persuadidos en lo que se les quiere decir o enseñar, y con esta misma facilidad lo olvidan, mayormente en cosas de nuestra Santa Fe Católica"[63]. Evidentemente los "pusilánimes" indios aceptan con docilidad y sin ninguna resistencia aparente las doctrinas impuestas por los españoles, pero al final se salen con la suya: "olvidan" el catolicismo que fingieron aprender y siguen fieles a sus antiguas tradiciones.

Los collaguas son, según Ulloa de Mogollón, "en su modo afables y poco codiciosos y por esto notados de perezosos, gente tímida y para poco"[64]*.

Las apreciaciones de los distintos viajeros y estudiosos que escribieron antes de 1950 sobre los aymaras no se alejan demasiado de lo dicho por los primeros cronistas.

* Más adelante, en 1787, Miguel Angel del Llano afirma del aymara "pues como cada uno [de los indios] de por sí no manifiesta otra cosa que una humildísima fisonomía, una inacción rara en sus gasmuñas presentes y una inocencia que meramente en ellos es prudencia, sagacidad afectada por incontrastable malicia, y cuyos hechos no fueron jamás ni quizá todavía penetrados a fondo" (Miguel Angel del Llano, 12 de 4 de 1787, citado por Barnadas 1976, p. 20).

Así, Forbes caracteriza al aymara de mediados del siglo XIX como "de natural sumiso, triste y serio, reflexivo, silencioso y no comunicativo, sumamente suspicaz y desconfiado, que no traba relación sino después de un largo conocimiento" y agrega que "son capaces de un odio intenso y de crueldades horribles"[65]. Poco después Squier los califica como hoscos, crueles, morosos, celosos y negativos[66].

A comienzos de siglo, Bandelier describe al aymara como sumiso, desconfiado, descuidado, taimado, malicioso, camorrero, rencoroso, deshonesto, cruel y pugnaz[67]. La Barre dice de los indios bolivianos de la década de 1940 que son turbulentos, hostiles, adustos, humildes, melancólicos, sumisos, y luego se refiere a su notorio mal humor, pugnacidad e inestabilidad emocional[68]. Más recientemente, el mismo autor los caracteriza como aprensivos, taimados, tramposos, violentos y hostiles[69], y además como turbulentos, silenciosos y serios en su trato con los blancos[70]. Romero los pinta como reticentes, silenciosos, melancólicos, desconfiados, sin imaginación y crueles, y alude además a su falta de aspiraciones y a su inestabilidad emocional[71].

Por su parte, Rigoberto Paredes dice del aymara que "su espíritu es suspicaz y profundamente pesimista, de todo duda y en todo supone más posible el mal que el bien. Parece que los ojos del indio no tuvieran vista sino para percibir el lado obscuro de las cosas, y su corazón, sensibilidad sólo para sentir las penas. Comprende más presto los proyectos siniestros que los alegres y benéficos. Camina en el mundo lleno de decepciones y poseído de un terrible miedo. En cada paso que da teme encontrarse con un enemigo que le dañe o con alguien que gratuitamente le perjudique en sus intereses; y en cada acto que ejecuta por su propia voluntad, espera siempre un resultado desfavorable. La duda y el miedo enturbian su libre albedrío, de tal manera que imposibilitan que se desenvuelva su ser en toda su plenitud (...). Debido a ello es que en los asuntos de interés general acepta sumiso el control o iniciativa de sus arbitrarios mandones y despóticas autoridades locales"[72].

En un estudio sobre la práctica mágica y su relación con la personalidad aymara, efectuado entre los años 1940 y 1942, Harry Tschopik sostiene que: "De hecho, la ansiedad constituye la clave de la personalidad modal aymara (...). Exhiben ansiedad en su confusión, duda e indecisión, en su hostilidad, suspicacia y reserva y en su conducta irresponsable y excéntrica. La ansiedad difusa se revela tanto por su visión pesimista cuanto por los pozos de depresión y melancolía de los que son plenamente conscientes y a los que dan un nombre Q'aiya (...). La ansiedad confusa y los sentimientos de ruina inminente son peculiares de la personalidad aymara"[73].

Plummer, que recopila todos los calificativos dados por los distintos autores a los

aymaras, consigna los que acabamos de citar y añade a la lista: "ignorante, torpe y sombrío".

Llama la atención hallar un consenso tan grande en las opiniones negativas sobre los aymaras, vertidas por autores de nacionalidades y épocas distintas. Si un autor aislado hubiera difundido esta imagen desfavorable de los aymaras se habría podido pensar en una distorsión subjetiva; pero ¿cómo explicar una unanimidad de criterios en tantos observadores independientes? ¿Por qué los aymaras figuraron durante tanto tiempo como los "monstruos" de la literatura antropológica? ¿Cuál es la razón por la que los aymaras mostraron una imagen tan negativa de sí mismos a sus observadores externos?

Una posible explicación es que todos los autores citados escriben antes de 1953 y retratan por tanto a un aymara sometido a un estado de opresión extrema, que comenzó a modificarse (al menos en Bolivia) justamente a partir de ese año.

En segundo lugar, por uno u otro motivo, los autores en cuestión fueron identificados como opresores por los aymaras: los cronistas coloniales representaban a los odiados conquistadores, y los estudiosos europeos y norteamericanos que vinieron después fueron asimilados por los indios a la categoría de criollo-mestizo, dado que además de ser blancos, dichos autores extranjeros desconocían el idioma aymara y empleaban intérpretes mestizos, que seguramente mantuvieron su prepotencia habitual hacia los indios. El caso de Rigoberto Paredes no es muy distinto, pues a pesar de su profundo conocimiento del idioma y de la cultura aymaras, él mismo pertenecía a la clase dominante rural.

Como no podía ser de otra manera, estos autores se limitaron a observar la máscara defensiva que el aymara presenta al opresor; es decir, el estrato más superficial y negativo de su personalidad, que visto a través de la lente distorsionante de los prejuicios adquiere contornos monstruosos.

Los investigadores más recientes (Hickman, Carter, y Albó) nos presentan un cuadro más favorable del aymara, en parte porque conocen el idioma y tienen métodos de observación más objetivos, y en parte porque, como ya lo dijimos, a partir de la Reforma Agraria las condiciones de vida y el carácter de los aymaras se han modificado. Esta "transformación reciente -escribe Blanchard-, se refleja también en la desaparición gradual de la máscara de rasgos de personalidad que los aymaras habían usado tradicionalmente para minimizar la comunicación con los extraños. Tanto la máscara como la desconfianza básica que subyace existen todavía, pero los observadores de los primeros años de la década de 1960 han notado una nueva

confianza y apertura en su trato con el mundo externo, particularmente entre la gente joven"[74].

Una excepción entre los investigadores recientes es Ralph Bolton, que sobreestima los aspectos agresivos de la personalidad "colla" porque generaliza indebidamente las observaciones hechas en una comunidad quechua quizá excepcionalmente conflictiva y porque no le interesa ver la contraparte positiva del carácter indígena.

4. Evolución de la personalidad aymara

Acabamos de reseñar las características que los observadores externos, identificados como opresores, han atribuido a los aymaras desde tiempos coloniales hasta nuestros días. Más arriba inferimos la personalidad aymara a partir de la propia visión indígena del mundo plasmada en sus mitos, cuentos y ritos. ¿Existe alguna correspondencia entre estas dos perspectivas del carácter aymara contemporáneo? ¿Cuál es la relación entre dicho carácter contemporáneo y la personalidad aymara precolombina?

En el siguiente cuadro se compara la visión que los propios aymaras tienen de su máscara moderna hacia el misti con la percepción que los observadores externos tienen de la misma, y con la sombra precolombina. Puesto que esta última ha sido inferida a partir del campo semántico de uma y manqha, se lo incluye aquí a manera de referencia.

MÁSCARA MODERNA HACIA EL MISTI		SOMBRA AYMARA PRECOLOMBINA	
VISTA POR LOS AYMARAS A TRAVÉS DE SUS MITOS Y CUENTOS	VISTA POR LOS OBSERVADORES EXTERNOS	ATRIBUTOS	SEMÁNTICA DE UMA - MANQHA
Sumiso	Sumiso	Sumiso	Uma: agua
Dócil	Dócil	Dócil	Umachaña: hacer que el barro o mazamorra esté líquido
Obediente	Obediente		
Sometido	Sujeto a sus superiores		Umaptäña: derretir
	Pacífico		
	Fiel, leal, agradecido		Uma uma: cosa muy líquida
Conformista	Guarda la hacienda de su amo		
Cede	Fácil de persuadir		Juchhacha umachaña: moler a alguno
Se agacha	Humilde		
DO- Encogido	Modesto		
BLE- Tímido	Tímido		
GAR-			
SE Se autodenigra	Se tiene en menos de lo que podría merecer		
	Rastrero		
Falta de confianza en él	Desprecio de sí mismo		
	Sentimiento de inferioridad e inadecuación		
Inseguro	Indeciso	Falta de decisión	Umasü: lo femenino y no para tanto
Temeroso	Pusilánime		
	Acongojado		
	Pesimista		
	Depresivo		

MÁSCARA MODERNA HACIA EL MISTI		SOMBRA AYMARA PRECOLOMBINA	
VISTA POR LOS AYMARAS A TRAVÉS DE SUS MITOS Y CUENTOS	VISTA POR LOS OBSERVADORES EXTERNOS	ATRIBUTOS	SEMÁNTICA DE UMA - MANQHA
↑ Se siente vulnerable	Cobarde	Cobarde	Uma qullmuri achachi: viejo desdentado que masca saliva
Se siente débil	Para poco Blando, suave	Débil	Uma wawa: niño tierno, delicado
DOBLEGARSE Confiesa su impotencia y debilidad ↓	Poco firme		
↑	Inconstante	Laxo	
Falto de iniciativa	Ocioso Inacción	Falto de energía y empeño	Uma wäña: ser causa de que uno se tarde o pierda el tiempo, difiriéndolo de hoy para mañana
Pasivo	Flojo Perezoso Haragán	Pasividad Pereza Indolente	
Estático No actúa	De poco trabajo Moroso		
No participa	Irresponsable Descuidado	No participa Irresponsable en el cumplimiento de sus obligaciones comunes	Pampa jaqi: cimarrón, uno que de ninguna manera quiere acudir a sus obligaciones comunes.
REPLEGARSE		Indisciplinado	
Indiferente	Desprecia las cosas y su comodidad		Puruma qamawisa jaqi: el que no acude a sus obligaciones del pueblo
Impasible	Falta de aspiraciones		
↓			

MÁSCARA MODERNA HACIA EL MISTI		SOMBRA AYMARA PRECOLOMBINA	
VISTA POR LOS AYMARAS A TRAVÉS DE SUS MITOS Y CUENTOS	VISTA POR LOS OBSERVADORES EXTERNOS	ATRIBUTOS	SEMÁNTICA DE UMA - MANQHA
	Poco codicioso	Desinterés por el mundo Vive al margen de las instituciones sociales	Puruma jaqi: hombre por sujetar, que no tiene ni ley ni rey
Se cierra al mundo externo		Cerrado	Musi, vel anti jaqi: hombre salvaje, rústico, como los que hay en los Yungas. Eres salvaje o qué eres que no hablas
Introvertido Retraído	Reflexivo		
Callado	Callado	No habla con nadie	
RE-PLE-GAR-SE Silencioso	Silencioso		
Poco comunicativo	No comunicativo	Poco comunicativo	Qhirwa, vel yunka jaqi: uno que no se hermana con nadie y que gusta de comer a solas ni hablar con nadie. Escaso, mezquino
Reservado	Reservado	Reservado	
	No traba relación sino después de largo conocimiento	Evita el trato con los demás	
Distante	Adusto Serio		
Huraño	Hosco	Arisco	
Desconfiado	Desconfiado	Desconfiado	
SI-MU-LAR¡	Suspicaz Malicioso Aprensivo	Malicioso	Amuli, callado, malicioso
	Celoso Espera lo peor	Receloso A la defensiva	

MÁSCARA MODERNA HACIA EL MISTI		SOMBRA AYMARA PRECOLOMBINA	
VISTA POR LOS AYMARAS A TRAVÉS DE SUS MITOS Y CUENTOS	VISTA POR LOS OBSERVADORES EXTERNOS	ATRIBUTOS	SEMÁNTICA DE UMA - MANQHA
▲			
No se muestra Se esconde		Procede a escondidas	Manqhitaki jamaski: escondidamente, secretamente jaqhasaki arusiña. Hablar bajo
Encubridor	Amigo de encubrir las cosas		
Simulador		Simulador	Jamast'äña ch'amak'astaña: hablar dobladamente dando a entender una cosa y sintiendo otra y hablar con parábolas y enigmas
Fingidor	Mentiroso		
Doble	Doble	Doble	
SI-MU-LAR			
Ambivalente		Dos caras	Manqhini jaqi: Hombre profundo, intrínseco, que no se declara con nadie. Taimado, doblado, disimulado
Hipócrita	Taimado Mudable Traidor	Taimado	
Traicionero	Desleal Tramposo		Puraparu wakiri jaqi: hombre de dos caras Pä chuyma jaqi: hombre fingidor, doblado y también uno que no cree ni bien en Dios ni bien en el diablo jaqhstäki arusiña: hablar dobladamente, no con llaneza
▼			
▲			
	Vengativo Rencoroso Capaz de odios intensos		Uri jaqui: hombre inconsiderado, furioso, airado.
RE-GRE-SIÓN	Abunda en cólera adusta y fría	Ira	
	Furioso	Furia	
▼			

MÁSCARA MODERNA HACIA EL MISTI		SOMBRA AYMARA PRECOLOMBINA	
VISTA POR LOS AYMARAS A TRAVÉS DE SUS MITOS Y CUENTOS	VISTA POR LOS OBSERVADORES EXTERNOS	ATRIBUTOS	SEMÁNTICA DE UMA - MANQHA
	Enojado	Mal humor	Uritataña: desasosegarse, alterarse
Agresividad horizontal	Turbulento	Agresividad	Wila uma jaqi: cruel, que por su fiereza
Hostil	Hostil		gusta de riñas y de maltratar a otros
	Violento	Destructividad	
Propenso a rencillas	Pugnaz		
Faccionalista			
Pleitero	Camorrero		
		Vandalismo	Waru tallani, jawch'a
RE- Humilla a los	Cruel	Crueldad	uri: cruel
GRE- demás			
SIÓN	Corazón de fiera		Taruxa jaqi: descorazonado
		Quebranta las normas sociales	
	Sin compasión		
	Sin amor	Desconsiderado	
Ostentoso		Egoísta	
Vanidoso	Mal inclinado	Mezquino	
		Avaro	
	Ignorante	Ignorante	
	Torpe	Torpe	

Contra lo que se podría esperar, la percepción que los aymaras tienen de su propia máscara (columna 1) coincide en lo esencial con la de los observadores externos (columna 2), lo cual confirma la validez de ambas; claro está, al margen de los evidentes prejuicios y distorsiones de los observadores externos, que tienden a sobreestimar las características negativas del indígena.

Lo notable es sin embargo que estas dos visiones equivalentes de la máscara

moderna hacia el misti corresponden exactamente a la sombra precolombina. De igual manera, al examinar la sombra moderna hacia el misti, vimos que ésta equivale a la máscara precolombina. La conclusión salta a la vista: en la personalidad aymara moderna hacia el opresor se conservan todos los contenidos psicológicos de la personalidad precolombina, pero simétricamente invertidos. Frente a la inversión del mundo real y del universo mitológico ocasionada por la Conquista, la personalidad aymara también se ha volcado.

En efecto, con la invasión europea, los indios, que ocupaban la posición dominante de Arriba, pasaron a la posición subordinada de Abajo; y las fuerzas destructivas de la barbarie, que yacían vencidas en el subsuelo clandestino, volvieron a enseñorearse del nivel superior, desde donde dominan el mundo. Entretanto, la civilización y el orden derrotados se replegaron latentes en el oscuro submundo de Abajo. Para adaptarse a este "mundo al revés" (donde las potencias salvajes malignas han sido desencadenadas de nuevo y donde imperan la barbarie, la depredación y la injusticia), la personalidad aymara se ha dado la vuelta como un guante: la cara interna está hacia afuera, y queda hacia adentro la faz externa.

¿Cómo se ha producido este fenómeno? Según la psicología analítica de Jung, en condiciones normales, durante la vida cotidiana del individuo la energía psíquica en bruto se desplaza desde los niveles inferiores del inconsciente hacia el mundo externo, transformada y canalizada por la máscara[75].

En el caso que nos ocupa, los aymaras precolombinos podían volcar creativamente su energía psíquica a través de una máscara perfectamente adecuada a las condiciones ambientales y a los valores sociales vigentes. La Conquista modifica sustancialmente esta situación porque la máscara prehispánica, formada durante la Epopeya Civilizadora andina y adecuada a formas de vida evolucionadas, deja de ser adaptativa frente a las nuevas condiciones de barbarie y de opresión imperantes, y por consiguiente resulta incapaz de canalizar fluidamente la energía psíquica hacia el mundo externo. En esta situación, la energía se acumula dentro de la psique y eventualmente invierte su flujo, adentrándose en los estratos más profundos del inconsciente colectivo, donde reactiva los arquetipos primitivos, que corresponden a las experiencias más arcaicas del hombre andino. Este movimiento regresivo de la libido está representado en la mitología andina por el reingreso del Héroe Civilizador (arquetipo rector de la máscara precolombina) en el seno materno de la Pacha Mama, lo cual simboliza infantilización e incesto a la vez. Luego de este periodo de regresión, la energía psíquica revierte su flujo hacia el mundo externo, y los arquetipos arcaicos reactivados emergen de las profundidades del inconsciente para conformar una nueva máscara, que justamente

en virtud de su primitivismo se adapta mejor a las circunstancias de barbarie y opresión reinantes en el mundo posterior a la Conquista[76].

De esta manera, los contenidos psicológicos arcaicos, que yacían escondidos y subordinados en la sombra, afloran para conformar la estrategia manifiesta y dominante (la máscara) con la que el aymara moderno se enfrenta a la sociedad opresora. Por el contrario, los atributos más recientes y evolucionados, que conformaban el nivel superior, externo y oficial de la personalidad precolombina, pasan a estar ocultos y reprimidos en la sombra moderna, porque resultan inadecuados y peligrosos en el mundo colonial y republicano.

La estructura precolombina de la personalidad aymara se mantiene inalterada, pues la máscara y la sombra conservan su posición jerárquica, sus atributos espaciales y temporales, y sus funciones psicológicas originales*.

Lo que se ha modificado es entonces la posición que ocupan los contenidos psicológicos en esta estructura. Así, la belicosidad, la sabiduría, la tenacidad y la ética comunitaria de la máscara precolombina se han desplazado a la sombra moderna, adquiriendo el carácter clandestino y rebelde inherente a lo Bajo. Por su parte, la pasividad, la sumisión, la duplicidad y el primitivismo de la antigua sombra se han transferido a la máscara moderna, combinándose allí con el conformismo oficialista de lo Alto.

C. SISTEMA TOTAL DE LA PERSONALIDAD AYMARA

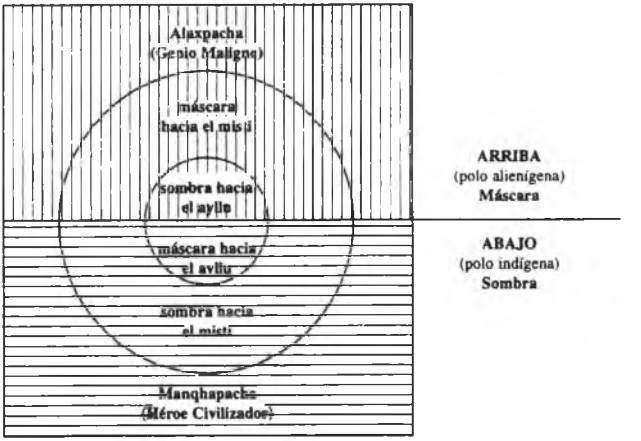
1. Estructura

Tenemos que la personalidad aymara moderna está compuesta por dos subsistemas: uno orientado hacia el ayllu, que se ha mantenido inalterado respecto a la con-

* La máscara sigue siendo el nivel superior, dominante, externo, manifiesto, oficial y conformista de la personalidad; en tanto que la sombra conserva su carácter inferior, subordinado, interno, clandestino, antioficial y rebelde. Además, la máscara continúa siendo la adaptación a las circunstancias modernas de vida (post colombinas), mientras que la sombra es todavía un resabio de las condiciones antiguas (prehispánicas) de existencia.

figuración de personalidad precolombina, y otro dirigido a la sociedad nacional hispanocriolla, que se ha invertido en correspondencia con la inversión del mundo real y mítico ocurrida luego de la Conquista.

Estos dos subsistemas son exactamente opuestos entre sí, y sus contenidos están en una relación inversamente simétrica, pues los rasgos de la máscara hacia el misti equivalen a los de la sombra hacia el ayllu, y por el contrario, los atributos de la sombra hacia el opresor corresponden a los de la máscara hacia los iguales. La razón de estas correspondencias y oposiciones es que la afirmación de lo indígena significa la ne-



gación de lo hispanocriollo y viceversa; de modo que lo que se muestra a los iguales es lo que esconde al opresor, y lo que se manifiesta al opresor se oculta a los iguales.

La representación gráfica del sistema de la personalidad aymara en conjunto, con sus respectivos correlatos míticos, es la siguiente:

La mitad inferior del gráfico corresponde al "polo indígena" de la personalidad, que contiene los valores, actitudes y rasgos esenciales de la identidad étnica aymara, forjados en la Epopeya Civilizadora. Su correlato mítico es el Manqhapacha, habitado por el Héroe Civilizador latente. Este "polo indígena" se halla formado por la máscara hacia el ayllu y la sombra hacia el misti, que dada su equivalencia de conteni-

dos, posición estructural y función psicológica, pueden ser integradas en una sola entidad, a la que llamaremos simplemente Sombra (con mayúscula), puesto que desde la Conquista todo lo nativo ha pasado a ocupar la posición jerárquica de Abajo, subordinado, antioficial y clandestino.

Por el contrario, la mitad superior del esquema corresponde al "polo alienígena" de la personalidad aymara, que contiene los valores del orden hispanocriollo y los antivalores del ayllu. Ambos son remanentes de la Edad de las Tinieblas, y están representados por el arquetipo del Genio Maligno que reside en el Alaxpacha cristiano. Por las razones expuestas en el anterior párrafo, también consideraremos que los componentes de este polo alienígena (máscara hacia el opresor y sombra hacia el ayllu) conforman una unidad psíquica, y puesto que lo alienígena ocupa en el mundo andino moderno la posición dominante, oficial y manifiesta de Arriba, denominaremos Máscara a esta porción superior de la personalidad.

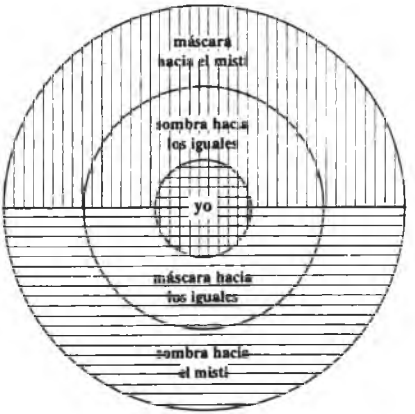
2. Dinámica entre máscara y sombra

De no ser por la máscara de sumisión, pasividad y disimulo frente al opresor, los contenidos indígenas esenciales de la Sombra no se hubieran podido conservar. Sin embargo, esta coraza que protege a la Sombra se convierte en la cárcel que aprisiona: la máscara aymara moderna frente al misti es un caparazón rígido, estático e inerte de autorrestricciones, concesiones y convencionalismos, que impiden la expresión libre de la identidad aymara, de los valores culturales y de energía vital contenidos en la Sombra. Porque constriñe la interioridad esencial indígena y porque exige concesiones autoanulantes, la Máscara es la negación del ser, de la identidad y de la intencionalidad propios. Además, la Máscara resulta totalmente inadecuada para transformar creativamente la energía psíquica hacia los verdaderos fines, valores, necesidades y deseos indígenas, precisamente porque representa los fines y valores del opresor, obviamente incompatibles con aquéllos.

En el subsistema indígena de personalidad se da una contradicción similar, puesto que la sombra hacia los iguales también coarta a la máscara al debilitar los valores y las instituciones indígenas, impidiendo la canalización de la energía psíquica hacia los fines sociales del ayllu; mientras que la máscara por su parte reprime los impulsos antisociales de la sombra. También aquí se produce un antagonismo conflictivo y un desequilibrio energético entre máscara y sombra.

Para resolver estas contradicciones y restaurar el equilibrio y la unidad complementaria entre los opuestos que conforman la personalidad aymara moderna, la lógica andina ofrece tres soluciones: la mediación, la asimetría en triángulo y el kuti.

a. Mediación



Entre el polo superior externo y el inferior interno, entre la dimensión indígena de la Sombra (oculta en el Manqhapacha) y la dimensión alienígena de la Máscara (vinculada al Alaxpacha) se interpone un tercer término mediador, denominado yo, que corresponde al Akapacha y al arquetipo de la Pacha Mama*:

Su posición central, y el hecho de participar de todos los componentes opuestos de la personalidad, permiten al yo conjuncionar las contradicciones de éstos e integrarlos en un sistema unitario que posea coherencia y continuidad psicológica.

* Este sistema cuatripartito en el que los dos elementos de Arriba y los dos de Abajo se fusionan en dos unidades opuestas, organizadas en torno a un elemento mediador o centro, se asemeja a la organización del Tawantinsuyu, formada por cuatro suyus, dos superiores (Anansuyu) y dos inferiores (Urinsuyu), todos ellos dispuestos alrededor del Cuzco.

De una manera análoga a la Pacha Mama que lo simboliza, el yo media entre los opuestos y controla las actividades de supervivencia (agricultura en el campo y obtención de dinero en las ciudades y minas) a través de las que el sujeto se relaciona con la realidad inmediata o Akapacha. El yo es pues el centro de las actitudes, sentimientos, pensamientos y acciones conscientes destinados a adaptarse al aquí y ahora concretos. En esta tarea adaptativa, el yo concilia a los impulsos de libertad, rebeldía y afirmación vital de la identidad indígena, reprimidos en la Sombra, con las exigencias de sumisión, humildad y conformismo, propias de la Máscara, y combina a ambos con los imperativos y posibilidades de la realidad concreta.

El yo es pues el responsable de una actitud equilibrada entre la sumisión y la rebeldía, entre la participación activa y el retraimiento pasivo, entre el aislamiento hermético y la expresión abierta de lo que realmente se piensa o se siente. Así como por una parte la Pacha Mama cobija en su seno al Inca latente, y por otra no tiene inconveniente en vestir el disfraz de Virgen cristiana, el yo pone en práctica una actitud de compromiso que consiste en esconder y proteger la identidad indígena esencial soterrada en la Sombra, haciendo sí es necesario concesiones al opresor a través de la Máscara. Es así como el yo logra hacer frente al medio circundante de una manera realista que asegura la propia subsistencia y la satisfacción de las necesidades.

b. Asimetría en triángulo y kuti

Aunque el yo mantiene integrado el sistema total de la personalidad aymara moderna, no es capaz de asegurar la síntesis unificadora ni el equilibrio entre sus componentes. El desequilibrio y el antagonismo conflictivo subsisten, pues la Máscara predomina sobre la Sombra, la reprime, e impide que sus contenidos se manifiesten y se canalicen hacia la realidad externa. Los contenidos esenciales reprimidos se van acumulando peligrosamente en la Sombra y pugnan por rebalsar sobre el mundo, arrasando con la Máscara que los constriñe.

Es pues imperativo restablecer el equilibrio que asegure la unidad complementaria entre los opuestos psíquicos. Una manera de lograrlo es dar temporalmente a la Sombra una expresión privilegiada que compense la subordinación y las restricciones cotidianas a que está sometida: satisfacer libremente las ansias ocultas, realizar los esenciales valores clandestinos, afirmar la vida y la identidad propias negadas por la opresión; vale decir, un kuti o vuelco total de la personalidad, que libere la interioridad aprisionada, desbordándola incontenible sobre el mundo. Esto es justamente lo que ocurre durante la fiesta y la rebelión andinas.

Capítulo VII
Fiesta y rebelión

Un cataclismo cósmico volcó el mundo andino e instauró un orden antinatural de tinieblas y barbarie. Algún día, otro cataclismo simétricamente opuesto a la Conquista -esta vez producido por los indios- invertirá de nuevo el universo, inaugurando una nueva era de justicia que reedite las glorias del pasado indígena en un mañana prometido.

Entretanto se produzca el ansiado pachakuti restaurador, en los Andes ocurren periódicamente otros pachakutis que subvierten el cauce normal de los acontecimientos y devuelven temporalmente al mundo andino su legítimo orden y su sacralidad perdida. Se trata de la fiesta y la rebelión, disloque en el orden establecido cotidiano y salto cualitativo hacia un nuevo orden en que lo oculto aflora, lo subordinado predomina y sucede lo inesperado: fugaz retorno al ideal del pasado mítico, en que los hombres y las cosas ocupan el lugar que les corresponde. En estas oportunidades el indio recobra su rol protagónico y su jerarquía dominante en el ámbito andino, y el mestizo y el criollo deben conformarse con ser meros espectadores pasivos, o limitarse a responder a las iniciativas indígenas. Por un momento el ayllu es el centro de los acontecimientos, y el espacio andino, que gravitaba sobre las urbes criollas, se resacraliza y se ordena de nuevo en torno a sus antiguos centros mágico religiosos.

Si en la vida cotidiana el tiempo cronológico criollo transcurre atropellado por una dinámica ajena, durante la fiesta y la rebelión el tiempo se detiene. La comunidad abandona el devenir extraño y vive a su propio ritmo: el eterno presente mítico donde las pasadas edades heroicas confluyen con el provenir utópico. Entonces las potencias clandestinas del subsuelo resurgen propicias a los indios.

A. FIESTA*

Comienza la fiesta. Un rito de profunda reverencia y devoción restablece la comunión con la divinidad, con la naturaleza y con el propio pasado. Las antiguas costumbres e instituciones se rescatan y reafirman; el territorio profanado y arrebatado por los invasores se recobra y se resacraliza. Entonces los dioses de Arriba, enajenados a los opresores, vuelven a ser propicios a los indios, aunque sin perder su carácter oficial, y los dioses propios soterrados salen a la luz (tal es el caso de la wak'a de Jesús de Machaca, de los samiris en Carangas y de los tíos-Wari en la diablada de Oruro). De esta manera el panteón indígena recobra en parte su configuración prehispánica.

La danza se inicia y poco a poco se apodera de los participantes. Abundantemente surtida de alcohol y coca, la fiesta se va haciendo más y más animada. Todos están poseídos por un mismo movimiento, cuyo ritmo uniforme, repetitivo e hipnótico conduce inevitablemente a un estado de trance compartido del que es imposible sustraerse.

Las individualidades desaparecen devoradas por el ser colectivo que va cobrando realidad: el ayllu convertido en una unidad orgánica tangible con determinación propia. A través de esta confluencia catártica, la comunidad comulga consigo misma y con la naturaleza circundante, afirmando su voluntad de vida (invariablemente la fiesta está orientada a asegurar la supervivencia colectiva).

La vida atrae a la vida. La alegría y el derroche propician la benevolencia divina y la abundancia de la tierra. Hay que festejar a los dioses como es debido para que sean favorables a los hombres. Por eso en la fiesta nadie se recata e impera el desenfreno incontrolado. Hay que rebasar todos los límites, exceder todas las posibilidades, transgredir las normas habituales: comer y beber hasta hartarse, embriagarse de amor y alegría; llevar el desborde vital hasta sus últimas consecuencias, hasta la muerte si es preciso. Así, para que el tinku traiga la abundancia debe haber al menos una baja por bando. También debe morir la Arachi Imilla mientras baila magníficamente trajeada

* Es muy difícil hablar de las fiestas aymaras en general, puesto que existe una enorme variedad de ellas: las hay vinculadas al ciclo vital del individuo (nacimiento, matrimonio, muerte), a las actividades e instituciones comunales, a la agricultura o ganadería, a la religión, etc. Además, existe una gran diversidad regional en la forma específica de celebrar cada uno de estos tipos. Por ello nos conformaremos aquí con dar una primera aproximación intuitiva y general del significado psicológico y social de la fiesta, aunque estamos conscientes de que el tema exige un tratamiento mucho más detallado y sistemático. Basada en observaciones efectuadas en las provincias de Ingavi, Pacajes, Aroma y Bustillos.

en medio de una comparsa de cóndores. Su cuerpo es depositado como ofrenda en la nieve de las altas montañas*. De manera parecida, los ayllus de Achacachi y Umala nombran "Danzante" a uno de sus miembros para que sea el alma de la próxima fiesta. Durante un año, el elegido disfruta de lo mejor que se le puede ofrecer: las mujeres más hermosas, las ropas más elegantes, las comidas más suculentas. Al llegar la fiesta de San Pedro (29 de junio), el Danzante, con su descomunal máscara de yeso**, es el centro de atención: derrocha entusiasmo, baila, bebe y disfruta como nadie. Sin embargo su suerte está echada, pues tiene que morir por exceso de placeres; de tanto bailar, hartarse y amar. Supremo desafío a las limitaciones cotidianas, este magnífico gesto de querer abarcarlo todo en un instante heroico es un acto de voluntad extrema que culmina en una muerte pletórica de vida. El Eros desbocado se realiza en el Tánatos: la muerte tiene el valor de un sacrificio propiciatorio que afirma la vida.

Morir para vivir es exactamente el opuesto complementario de la cotidiana muerte en vida que los aymaras deben soportar para poder sobrevivir a la opresión. La fiesta es pues la cara opuesta de la existencia diaria; el reverso de la inerte máscara de

---

* Este es un baile de las comunidades cercanas al nevado Illimani, en la Cordillera Oriental. La Arachi Imilla lleva un traje muy elegante y un antifaz. (Manuel de Lucca, comunicación personal).

** "Danzantes llámase el baile en que los ejecutores andan cubiertas las cabezas de grandes y pesados cascos de yeso pintados de colores caprichosos. Contiene el casco, en su parte delantera una fea y disforme máscara, figurando el rostro de un vestiglo o dragón de horrible aspecto. Completa el disfraz un ponchillo de color sobre los hombros y una saya de género blanco, muy adornada, y encarrujada que se asegura fuertemente a la cintura, de manera que la tenga en tensión. Delante del Danzante van dos indios disfrazados de diablos que se distinguen por el ágil y rítmico zapateo de los pies (...). En las fiestas en que debían bailar, se presentaban más antes numerosas tropas independientes unas de otras; hoy los danzantes tienden a desaparecer de la escena. En muy pocos pueblos bailan: parece que en Achacachi, en la fiesta de San Pedro, es donde únicamente se los ve con profusión" (Paredes 1913, p. 20-21).
Esta costumbre se mantuvo hasta la década de 1920 en Umala, Sicasica y Achacachi. Aunque el baile subsiste hasta nuestros días, ya no se exige la muerte de su protagonista. Las dos parcialidades del ayllu se turnaban para elegir al Danzante; un año le tocaba a una y el siguiente a la otra. Se tenía cuidado de seleccionar a los hombres más fuertes porque la resistencia que demostraban antes de morir era motivo de orgullo para su comunidad. Durante un año los comuneros sacrificaban a sus animales para agasajar al Danzante, y las muchachas más bellas eran para él. El día de la fiesta llevaba las piernas envueltas con fajas muy ajustadas y el traje fuertemente ceñido a la cintura. Por esto, y a causa de su enorme máscara, apenas podía moverse pesadamente. Estaba obligado a bailar sin descanso y tenía prohibido sentarse o siquiera detenerse. Cuando perdía el conocimiento lo reanimaban echándole agua fría. En Sicasica el cuerpo del bailarín muerto era depositado en la "Cueva del Danzante". (Manuel de Lucca y Jorge Ruiz, comunicación personal).

piedra con que el indio se protege del opresor. En efecto, la careta festiva de estuco o de tela que llevan los bailarines cubre su máscara psicológica de sumisión, indiferencia y autocensura, permitiéndoles manifestar libremente su verdadero rostro escondido en la Sombra. En virtud de este paradójico recurso de cubrir para descubrir, todos los deseos inconfesados, las energías constreñidas y los resentimientos ocultos se desbordan en un torrente de color, movimiento y melodía; soberbio despertar de una cultura aletargada.

En este momento los bailarines se ven gallardos, arrogantes, provocativos: son los protagonistas indiscutidos del escenario andino, y ejercen un predominio ritual sobre sus opresores, a quienes se permiten ridiculizar abiertamente. Así, los waka thuquris parodian al torero español, los paquchis se burlan del conquistador castellano*, los doctorcitos satirizan al pomposo abogado pueblerino, los awki awkis representan decrépito y decadente al criollo**. En el pujllay de Tarabuco los indios se ríen a costa de un absurdo personaje que encarna al misti, y, como ya lo tenemos dicho, en la diablada de Oruro las huestes subversivas de supayas indígenas apabullan a los ángeles hispanocriollos.

De esta manera, el desenfreno festivo libera la rebeldía, el sentido comunitario, las tradiciones secretas y la creatividad que yacían reprimidos en el Manqhapacha y en la Sombra psicológica.

Renovación a la vez que reencuentro con el pasado y con la propia identidad, la fiesta rompe con el orden cotidiano y transgrede sus normas para instaurar la dimensión mágica del portento, la excepción y la anomalía; entonces una explosión de vitalidad, abundancia y libertad barre con las esclavitudes y miserias cotidianas. Pero el caos festivo, que es la fuerza que opera este tránsito hacia lo anómalo y sagrado, es

---

* "Imitando y ridiculizando a la vez el porte vanidoso de los soldados castellanos, inventaron los indios la danza de los pakkoches. El traje consiste en calzón corto, casaca a la antigua usanza española, peluca rubia, sombrero calañés con plumas, o en su lugar casco de lata o cartón adornado; las pantorrillas pintadas con yeso a guisa de polainas blancas. Llevan en las manos escudo de cuero seco de vaca y espada de madera, y cuando no la tienen, la suplen con un palo. Esquilas en el trasero, consistiendo el lujo que sean bulliciosas. Estos bailarines andan entonados y serios, sacuden las esquilas y lanzan gritos agudos en cada vuelta que dan; esgrimen el palo o la espada en actitud de combate y así pasan el tiempo. Esta danza (...) en la región de Oruro se llamaba palapampas". (Paredes 1913, p. 23).

** La danza awki awki (viejo viejo) ridiculiza a los españoles eminentes de la Colonia. Los bailarines están ataviados con una chaqueta larga de faldones partidos, pantalones cortos abombados de dos colores y botines de cuero de oveja. Llevan además una careta con barba larga y nariz puntiaguda, un sombrero de copa con alas anchas y una joroba postiza. La coreografía consisten en tres pasos hacia delante y tres saltitos hacia atrás con los pies juntos. A ratos levantan los brazos y se tocan la cadera, simulando sufrir achaques. (cf. Ochoa s/f, p. 55).

también la causa del retorno a la normalidad profana. Justamente cuando el desorden y la confusión llegan al paroxismo, cuando todo se agita y entremezcla sin discriminación, es cuando termina la fiesta. Los conjuntos tocan todos a la vez en competencia ensordecedora, los bailarines ya no se tienen en pie, y se borran todas las distinciones entre comparsas, músicas, bailes y sexos. Es la kacharpaya, límite del desorden y cataclismo de total indiferenciación, que señala el retorno al orden cotidiano.

Si bien es verdad que la fiesta constituye un auténtico acto de liberación, no es menos cierto que hace las veces de un instrumento de opresión: al dar rienda suelta a todos los impulsos reprimidos, la fiesta es una válvula de escape que disipa toda la tensión acumulada durante un año de sometimiento, y la hace soportable hasta que la siguiente festividad vuelva a abrir las compuertas.

Por otra parte, la fiesta es una suerte de tributo ritual pagado a las divinidades que representan al opresor y legitiman el orden establecido, y en consecuencia reafirma simbólicamente las relaciones de explotación. Además, la fiesta en sí misma refuerza las diferencias sociales, pues los cargos, precedencias y privilegios rituales dentro de la jerarquía socioreligiosa se otorgan según el status económico y el prestigio de los participantes.

Por último, es a través de estas festividades religiosas que gran parte del excedente económico acumulado por la comunidad durante un año de trabajo va a parar a manos de los comerciantes y usureros pueblerinos.

Similar a la fiesta es cuanto a la expresión libre de los contenidos reprimidos, la rebelión es diametralmente opuesta en sus consecuencias sociales, pues lejos de apuntalar el orden establecido, constituye un intento deliberado de transformarlo*.

B. REBELIÓN

"Oprimidos pero no vencidos". Este lema de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia resume exactamente la actitud de tenaz resistencia a la dominación que los indígenas andinos han mantenido desde el momento mismo de la Conquista. De hecho los indios nunca aceptaron su derrota ni se

* Desde este punto de vista, la fiesta corresponde más a la asimetría en triángulo, pues consiste en dar una compensación al término subordinado de la oposición, a fin de mantener el equilibrio del sistema asimétrico y de evitar así su transformación. La rebelión, por el contrario, se aproxima al kuti, que consiste en una inversión en la posición jerárquica de los opuestos, y propende al cambio total en el sistema asimétrico (véase el cap. III).

conformaron con la opresión, por lo cual las rebeliones campesinas han sido una constante de la historia andina colonial y republicana.

Es imposible saber cuántas sublevaciones nativas se produjeron en estos cuatro siglos y medio transcurridos desde la muerte de Atawalpa. Nada más que para dar una idea de su número, diremos que se estima que sólo en el periodo comprendido "entre 1861 y 1940 hubieron en Bolivia cerca de 2000 levantamientos indígenas"[1], cifra que por sí sola demuestra la magnitud de la resistencia indígena.

1. Resumen de los principales movimientos rebeldes con participación o influencia aymara

Aquí describiremos suscintamente las rebeliones a nuestro juicio más significativas que ocurrieron en el área andina, desde la Conquista hasta nuestros días. Daremos prioridad a la región actualmente aymara del Qullasuyu, aunque incluiremos algunas de las zonas que fueron total o parcialmente aymaras al llegar los españoles (Apurimaq, Ayacucho, Potosí, Cochabamba). En realidad, no es posible diferenciar claramente los movimientos aymaras de los quechuas, puesto que ambos responden a una misma tradición cultural y que muchas rebeliones han involucrado a estas dos etnias.

a. Rebelión de Willkapanpa, 1536-1572

La primera gran rebelión contra los españoles en el Perú estuvo encabezada por el Inca Manku (hijo de Wayna Qhapaq), a quien Pizarro designó Inca con la intención e manejarlo a su conveniencia. Con el pretexto de ir a buscar una estatua de oro macizo, el Inca Manku logró salir del Cuzco, y aprovechando de la ausencia de Almagro (que había ido a conquistar Chile) y de Pizarro (que se encontraba en Lima), se sublevó contra los españoles en 1536. Reclutó un ejército de 50.000 hombres procedentes de todo el Imperio, con el que sitió el Cuzco. El asedio duró un año, y los indios forzaron a los españoles a retirarse hacia el centro de la ciudad. La situación de los sitiados era desesperada, hasta que con un golpe de audacia tomaron la fortaleza de Saqsaywaman y obligaron a los indios a aflojar el cerco.

Después de fracasar en el Cuzco, el Inca Manku se retiró a la sierra y desde allí

libró una guerra de escaramuzas contra los españoles. Los indios perfeccionaron sus tácticas de combate, pues adoptaron el uso de armas de fuego y de caballos capturados a los europeos, y contra las cabalgaduras de sus adversarios lanzaban boleadoras y cavaban fosos erizados de picas hábilmente disimuladas.

Entretanto, Almagro volvió de Chile con su ejército y venció a Manku, que hubo de refugiarse en la inaccesible provincia de Willkapanpa, desde donde hostigaba continuamente a los españoles.

En este reducto, Manku restableció la antigua religión imperial y el culto al Inca: hizo edificar un templo en Vitcos, y ordenó que se transfieran allí la imagen de oro del Sol y las momias de sus antepasados.

El Inca Manku murió en 1545 asesinado por los partidarios de Almagro el Joven, a quienes había dado protección. Le sucedieron sus hijos Sayri Tupaq y Titu Kusi. Este último prosiguió la resistencia contra los españoles y llegó a controlar un vasto territorio en la región oriental de los Andes, cuyos pobladores le pagaban tributo.

En 1565, el Inca disidente Titu Kusi encabezó los preparativos para una sublevación general, que movilizaría a todos los indios desde Quito hasta Charcas. La rebelión debía coincidir con una ofensiva de los araucanos en Chile y de los diaguitas en Tucumán. Los mensajeros recorrieron todo el país incitando a los indios a rebelarse y predicando a resurrección de Pachakamaq, al que habían ofrecido grandes sacrificios de ganado. Todo estaba preparado, pero la conspiración fue descubierta por delación de un cacique. Los españoles enviaron una embajada ante el Inca rebelde, y después de negociar, éste aceptó deshacer la conjuración urdida y consintió la presencia de dos sacerdotes misioneros en sus dominios.

Al morir Titu Kusi en 1571, su hermanastro Tupaq Amaru, hijo legítimo de Manku, asumió la jefatura del Estado neoinca. Al año siguiente, el Virrey Toledo envió una expedición que, favorecida por una epidemia que asolaba Willkapanpa, derrotó fácilmente a Tupaq Amaru. El último inca fue decapitado en el Cuzco en medio del clamor de una multitud azorada de indios[2]. Cuenta un testigo: "Y habiendo sacado el verdugo (que era un indio cañar) el cuchillo tajante con que había de cortar la cabeza de Topa Amaro Inca, sucedió una cosa maravillosa, que toda la gente de los naturales levantó tan grande alarido y clamor que parecía el universal día del juicio (...) y así como se la cortaron comenzaron a clamorear las campanas de la catedral y luego lo siguieron todas las de los monasterios y parichías de la ciudad, que causaron grandísima tristeza y lágrimas de todos (...) Al punto que se levantó la

cabeza fue puesta en una alcayata en la picota que estaba en la plaza junto donde se hizo el cadalso, donde cada día se iba poniendo más hermosa, siendo el Inca feo de rostro; y hasta allí llegaron los indios de noche a adorar a su Inca"[3].

b. Taki Unquy, 1565

Durante la década de 1560, coincidiendo con la rebelión de Willkapanpa se desató en los territorios controlados por los españoles un movimiento religioso político denominado Taki Unquy, literalmente mal de la danza.

Probablemente el movimiento fue una respuesta indígena frente a los excesivos tributos y a los abusos de la encomienda impuesta por los españoles. Según Cristóbal de Molina el Cuzqueño, "el taqui oncoy fue inventado por los hechiceros que en Vilcabamba tenían los incas que allí estaban alzados"[4]. Es evidente que hubo un estrecho vínculo entre estos dos movimientos indígenas; pero ambos mantuvieron su autonomía, pues el Taki Unquy tenía sus propios dirigentes. Uno de los principales cabecillas fue Juan Chocne, kuraka de Laramati, que tenía gran ascendiente entre los indios. Afirmaba estar inspirado por una divinidad invisible que residía en su cuerpo y que hablaba por su boca; un dios dotado de grandes poderes, que sustentaba a los indios y era fuente de todo bien. Chocne estaba acompañado por dos mujeres que se hacían llamar Santa María y María Magdalena[5].

El núcleo del Taki Unquy se hallaba en la provincia de Huamanga y desde allí salieron emisarios a todo el Tawantinsuyu. El movimiento se extendió por el Cuzco, Lima, Ayacucho, Arequipa, La Paz y Chuquisaca, llegando a manifestarse aún en las ciudades españoles[6].

Los adherentes del movimiento decían que las wak'as destruidas o quemadas por los extirpadores de idolatrías habían revivido para derrotar a los españoles y expulsarlos del país. Aseguraban que cuando Pizarro conquistó el Perú "había Dios vençido a las guacas y los españoles a los indios; empero que ahora daba la vuelta al mundo y que Dios y los españoles quedaban vençidos desta vez y todos los españoles muertos y las ciudades dellos anegadas, y que la mar había de crecer y que los había de ahogar porque de ellos no hubiese memoria"[7]. La Conquista significó la victoria de los españoles y de su Dios y la inversión del mundo; pero ahora "no era tiempo de Dios sino de Guacas"[8], pues "a Dios se le había acabado su mita [turno] de mandar"[9] y el mundo se había volcado nuevamente a su posición normal, y por consiguiente "ya volvía el tiempo del Ynga"[10].

Desde sus mismos fundamentos ideológicos, el Taki Unquy suponía una ruptura radical entre el mundo indígena y el mundo español. Se decía por ejemplo que "Dios había hecho a los españoles, y a Castilla y a los mantenimientos de Castilla; empero que las guacas habían hecho a los indios y a esta tierra y a los mantenimientos que antes tenían los indios"[11]. Por eso el movimiento exigía a sus seguidores apartarse totalmente de los españoles, de su cultura y de su religión. Los indios que habían aceptado el bautizo debían renegar de sus creencias católicas y despojarse de su nombre cristiano, quemar sus cruces y rosarios y abstenerse de entrar a las iglesias. Todos los adeptos tenían prohibido comer alimentos de Castilla, beber de las fuentes españolas, vestir ropas europeas y practicar costumbres no indígenas.

Esta xenofobia se vio reforzada por el rumor de que los españoles habían venido a la América para extraer la grasa de los indios a fin de preparar cierta medicina con ella. Semejante creencia inspiró tanto temor entre los indios, que rehusaban servir a los españoles y no osaban siquiera acercarse a ellos.

Para librarse de la contaminación europea, los indios debían practicar sus antiguos ritos de purificación, que consistían en ayunos, en evitar comer sal o ají y en abstinencia sexual. Los que cumplieran con estas ceremonias y adoraran a sus wak'as tendrían salud y prosperidad. Por el contrario, quienes no practicaran los ritos prescritos "morirían y andarían las cabezas por el suelo y los pies arriba y otros se tornarían huanacos, venados y vicuñas y otros animales y se despeñarían desatinados"[12]. En otras palabras, los indios que persistieran en mantenerse fieles al orden bárbaro e invertido de los españoles estarían condenados a vivir en un mundo al revés (cabeza abajo y pies arriba), convertidos en animales silvestres* asociados a la primitiva Edad de las Tinieblas.

Después de una adecuada purificación de la impureza extranjera se practicaba un rito de resurrección que consistía en que un sacerdote o profeta del movimiento, cubierto con una manta, tomaba una reliquia de las wak'as quemadas o destruidas, derramaba chicha sobre ella y la frotaba con harina de maíz blanco. Luego invocaba a grandes voces a la wak'a y ordenaba que se la restituya al lugar que ocupaba en tiempos del Inca[13].

La wak'a vuelta a la vida se posesionaba del cuerpo de un profeta indio, quien entraba en un estado de trance extático y se ponía a temblar y a bailar haciendo visajes, revolcándose en el suelo o lanzando piedras[14] (hay evidencia de que usaban

* Vicuña = wari; venado = taruxa (véase la semántica de taruxa en el cap. III, Alax-manqha).

algún tipo de droga para inducir estos trances*). Los indios llevaban a la wak'a viviente a un lugar sagrado, donde construían un aposento para ella y le rendían culto, ofreciéndole sacrificios y bailando durante tres días en su honor[15]. Algunos ofrendaban sus propias vidas a la wak'a, despeñándose o echándose a los ríos.

La wak'a que había sido derrotada por los españoles (atisqa) no podía resucitar porque había perdido todo crédito a los ojos de los indios; pero era el Inca de Willkapanpa quien decidía cuáles wak'as merecían ser revividas. El soberano excluía a las wak'as locales y tendía a elegir a las wak'as principales de cada provincia, y sobre todo a las que eran particularmente apreciadas por la dinastía cuzqueña. Entre las wak'as resucitadas se contaban: Chuqimuru, Chuqiwaraka, Apullanaka, Sutaya, Pachakamaq, Qurinkancha, Wanakawri, Nina Suyuma, Tupaq Amaru, Mandacalla, en el Cuzco; la wak'a de Titiqaqa en el Qullasuyu, y Asarasara en Parinaquchas. Todas ellas estaban agrupadas alrededor de las wak'as de Titiqaqa y Pachakamaq[16].

Con la restauración de las wak'as oficiales y la eliminación de las regionales se buscaba restablecer el poder político del Inca, basado en vínculos religiosos, y anular al clero indígena local, que podía minar ese poder dinástico central[17].

En 1565**, los adeptos del Taki Unquy se plegaron a los preparativos de una insurrección general encabezada por el Inca Titu Kusi de Willkapanpa. En Jauja, centro de esta conspiración, los indios fabricaron clandestinamente 3.000 lanzas con punta de bronce e hicieron acopio de caballos, aracabuces y vituallas[18].

Según una creencia indígena recogida por Sarmiento de Gamboa, el Imperio Incaico había sido fundado exactamente mil años antes, en una fecha correspondiente al año 565 de la era cristiana[19]. De estas consideraciones milenaristas nació seguramente la convicción indígena de que el mundo se había volteado, reiniciándose el tiempo de los incas y de las wak'as y concluyendo el turno de mando de los españoles y sus dioses.

El movimiento fue descubierto y reprimido antes de pasar a la insurrección que tenía preparada. Juan Chocne fue detenido y obligado a retractarse públicamente. Los kurakas que participaron sufrieron multas y azotes[20]. Al caer Willkapanpa en manos de los españoles y al ser ejecutado el Inca Tupaq Amaru, cesó el levantamiento, aunque la agitación indígena persistió por mucho tiempo.

---

* "Trayan una confacción de maca que con tanta cantidad como era tocar la uña y la tocase a cualquiera bebida, los hazían loquear e baylar y darse con las caveças por las paredes" (Albornoz, 1967 p. 36).

** "Trataron de alçarse con estar tierras, como se entiende públicamente, en el año de sesenta y cinco". (Molina, 1916 p. 101).

c. Muru Unquy, 1590

Dos décadas más tarde, hacia 1590, surgió otro movimiento llamado Muru Unquy (la enfermedad de las manchas), a raíz de una epidemia que los indios interpretaron como venganza de las wak'as por haber descuidado su culto.

En Aymaraes (Apurimaq) algunos predicadores decían haber visto al Inca y exhortaban a los indígenas a regresar a la religión de sus antepasados, a abandonar la fe católica y a deshacerse de las costumbres y objetos de origen europeo. Los pobladores de varias aldeas de la región ascendieron a una montaña donde, dirigidos por un profeta, celebraron un ritual tradicional e hicieron ofrendas (que incluían un sacrificio humano) a las wak'as[21].

d. Willkas, Ayacucho, 1592

Por la misma época, en la provincia de Willkas (Ayacucho) varios chamanes que decían haber sido enviados por el Inca instaban a los indios a hacer baños purificatorios y a rendir homenaje a las wak'as.

Se afirmaba que los convertidos al cristianismo y los que habían adoptado usos y costumbres extranjeros morirían castigados por una enfermedad que enviarían las wak'as. Los indígenas aterrados botaban los objetos del culto católico y toda indumentaria de origen europeo. Era tanto el miedo, que se negaban a entrar a las iglesias, y cuando pasaban delante de una cruz volcaban la cabeza para no verla[22].

e. Yanawaras, 1596

Un culto similar surgió un poco más tarde (1596) en la vecina provincia de Yanawaras (Apurimaq). En los pueblos de Piti, Mara y Aquira, un profeta indígena predicaba que una epidemia de sarampión y viruela que había azotado a la región era el castigo por la conversión al cristianismo.

En una noche de luna llena, el profeta congregó a más de dos mil personas en la cumbre de un cerro y con gran elocuencia los persuadió para que abandonen el cristianismo. Cuentan que estando claro el cielo, con sólo un ademán de su mano hizo llover, nevar y temblar la tierra. Luego ordenó que despedacen y quemen una cruz de madera que allí había, y en su lugar hizo levantar un ídolo. Por delación de un

indio, la Inquisición capturó al profeta, que sin embargo logró huir. En cambio, sus principales seguidores murieron por el tormento[23].

f. Azángaro, 1737

Una conspiración en gran escala, que tramaban los caciques de diecisiete provincias en el sur del Perú, fue descubierta y sofocada antes de estallar el levantamiento general. Su jefe principal parece haber sido el Cacique Andrés Ignacio Cacna Condori, de Azángaro (zona aymara en la ribera noroccidental del lago Titicaca), quien mantenía correspondencia con otros caciques, incluido don José Urqu Waranka, kuraka de la parroquia de San Blas en el Cuzco.

Al comenzar la violencia en Azángaro, en noviembre de 1737, las autoridades españolas intervinieron prontamente, mandando un juez y algunas compañías de soldados, que en enero de 1738 volvieron victoriosas al Cuzco llevando 39 indios presos, después de haber distribuido en los obrajes a otros 89[24].

g. Oruro, 1738

En la villa de Oruro hubo poco después, en 1738-39, otra conjuración encabezada por el mestizo Juan Vélez de Córdova, quien dijo ser descendiente de los incas y proclamó la restauración del Tawantinsuyu a los indios de la región. Un tal Bernardo de Ojeda delató el movimiento, y el corregidor de Oruro apresó a los cómplices de Vélez de Córdova, condenó a muerte a cinco de ellos y desterró a otros. La inquietud persistió en Oruro hasta 1745.

h. Santos Atawalpa, 1742-1761

Por la misma época, en 1742, Juan Santos, un indio cuzqueño, sublevó a los amueshas en la región semitropical del oriente peruano. En poco tiempo tomó y destruyó 27 misiones franciscanas. Las autoridades españoles enviaron varias expediciones contra él, las cuales fracasaron. En 1752 invadió las poblaciones de Andamarca* y Acobamba, buscando expandir la rebelión en la sierra. Aunque muchos quechuas se

* En realidad esta sublevación se produjo en una zona que nunca tuvo influencia aymara, pero la incluimos aquí porque contiene manifestaciones particularmente interesantes del simbolismo andino, en su vertiente quechua cuzqueña.

plegaron a su movimiento, no consiguió levantar a la sierra; pero tampoco los españoles lograron derrotarlo, y se mantuvo beligerante hasta 1761, año en que murió.

i. Levantamientos antifiscales entre 1750 y 1779

Entre 1750 y 1779 se produjo en todo el Virreinato del Perú una ola de levantamientos contra los corregidores, motivada por el incremento en los repartimientos forzosos de bienes mercantiles. Ha quedado constancia documental de 97 de esos alzamientos, 66 de los cuales ocurrieron en la década de 1770-1779. A continuación citamos los que tuvieron lugar en la zona aymara.

1775. Paucarcolla se rebela contra los corregidores Mortua y Castillo
1769. En Sicasica, el cobrador Salas fue muerto cuando trataba de hacer pagar el reparto.
1769. Achacachi y Laja (Omasuyos), levantamiento contra el corregidor.
1769. En Chulumani y Sicasica se produce una "confrontación armada entre 800 hombres del corregidor, Marqués de Villahermosa y los campesinos indígenas por la cobranza del repartimiento".
1770. En Totora, Curaguara de Carangas, se alzan "contra el Corregidor Antenor Zorrilla por sus violentos y excesivos repartimientos y cobranzas".
1771. Los campesinos de Jesús de Machaca (Pacajes) "dan muerte al Corregidor Joseph del Castillo por haber hecho castigar a una mujer que no quería pagar las deudas del reparto".
1774. En Pocsi, Moquegua, "contra un teniente del corregidor que entendía en sus cobranzas, a quien querían matar".
1774. Sicasica. Sin datos.
1774. En Puno (Paucarcolla) se producen dos alzamientos contra los corregidores Novoa y Quadra.
177? En Azángaro "apenas escaparon los corregidores sus vidas en una gravísima rebelión que concitó su ambición".
177? En Paria "durante una rebelión muere el Gobernador Lanquipacha".
177? Usmayán, Tarapacá "se rebeló contra el teniente cobrador por las extorsiones que hacía".
1777. Ubinas, Moquegua. Levantamiento contra el corregidor.
1777. Chayanta se levanta contra el Corregidor Usariqui[25].

j. Sublevación general, 1780-1782

Entre 1780 y 1782 se produjo la sublevación general encabezada por Tupaq Amaru, que se extendió desde el Cuzco, por el norte, hasta Jujuy en la actual Argentina, por el sur, y tuvo repercusiones en lo que hoy son Colombia y el Ecuador.

Se calcula que los indígenas, con una población de 2 millones de habitantes, tuvieron 100.000 bajas, y que en el bando español hubieron varias decenas de miles de muertes (se habla de 40.000)[26].

Varios son los factores que se conjugaron para producir un alzamiento de semejante magnitud. Como lo señala Gölte, la principal causa fue el incremento desmedido de los repartimientos mercantiles (ventas forzadas de productos manufacturados a precios que estaban muy por encima de los vigentes en el mercado). El mencionado autor calcula que entre los años 1754 y 1780 el volumen de los repartimientos mercantiles se triplicó[27]. A fin de obtener el dinero necesario para pagar estas compras forzadas, los indígenas, que tenían una economía no monetaria de autosubsistencia, se veían obligados a vender su fuerza de trabajo en las minas, haciendas y obrajes de los españoles. En 1776, por ejemplo, un 73% de la mano de obra reclutada por los españoles estaba destinada a hacer frente a las obligaciones contraídas por los repartimientos, mientras que sólo el 23% correspondía a los tributos, y el 4% a la mita minera[28]*.

Además, el acaparamiento de casi todo el excedente campesino por parte del corregidor, que efectuaba los repartimientos, y de la burguesía limeña, que los financiaba, afectó los intereses de los pequeños comerciantes, los caciques y los sacerdotes, que hasta entonces se habían beneficiado de dicho excedente. En muchos casos, el cacique era el encargado de cobrar los repartimientos y estaba obligado a responder con sus propios bienes si no lograba recaudar la suma exigida. Esta fue la base económica para la alianza de los indígenas con los caciques y con los mestizos y criollos pobres.

Otra causa de la rebelión fue que, en el intento por incrementar sus recaudaciones, la corona española aumentó las alcabalas comerciales y el tributo, exigiendo su pago en dinero, con las consiguientes dificultades que ello acarreaba para la economía no monetaria de los indios.

---

* Es evidente que los repartos significaban una carga creciente para la población campesina, especialmente en las zonas menos productivas de la sierra sur, donde el volumen del reparto excedía en mucho la disponibilidad de productos y de tiempo de trabajo excedente susceptibles de ser vendidos en la región. Esta desmesurada exacción del plusproducto campesino, convertida en un abierto saqueo de los recursos provinciales, determinó una aguda depauperación de las comunidades indígenas.

A esto se le añade la mita, que en las provincias serranas representaba casi la cuarta parte del trabajo y los productos arrancados a la población campesina. Un efecto movilizador indirecto de la mita fue que "las interminables caravanas de trabajadores a lo largo de cientos de kilómetros de la ruta a Potosí y la permanencia en las minas dio lugar a que los mitayos de diferentes provincias adquirieran no sólo una mejor visión espacial del virreinato, sino también una conciencia más amplia de la similitud de sus problemas, lo que se convirtió en una de las bases para la acción conjunta de los campesinos durante la sublevación general"[29].

Por último, la creación del Virreinato de la Plata en 1776, que incluía dentro de su territorio a Potosí, trajo una disminución en el flujo comercial entre el Cuzco y Potosí, lo cual perjudicaba a los hacendados, los comerciantes y los arrieros que operaban a lo largo de esta ruta. De ahí es que muchos puntos importantes dentro del itinerario a Potosí fueron luego focos principales de la rebelión: Tinta, Puno, La Paz, Sica Sica, Oruro[30]. El hecho de que muchos caciques se dedicaban al comercio predispuso a este grupo social en contra de la corona española. No es casual que los principales dirigentes de la sublevación hayan sido comerciantes.

Todas estas contradicciones dieron lugar a un malestar indígena en los años que precedieron a la insurrección general[31]. Ya vimos que entre 1775 y 1779 se produjeron 86 alzamientos locales en todo el Virreinato del Perú, 66 de los cuales ocurrieron a partir de 1770.

En esta década de 1770, dos de los futuros dirigentes de la sublevación emprendieron acciones legales contra las autoridades españolas provinciales. En ambos casos se trataba de querellas relacionadas con sus cargos locales[32].

Uno de ellos, el kuraka de Tungasuca (cerca del Cuzco), José Gabriel Kunturkanki o Tupaq Amaru, tenía un pleito con un español sobre los derechos a un marquesado. Tupaq Amaru estaba casado con Micaela Bastidas, hija de españoles. Era un rico comerciante dedicado al negocio de la arriería. Poseía una recua de 350 mulas, una hacienda, y vestía magníficamente a la usanza española. Había asistido a un colegio para hijos de caciques, por lo cual hablaba y escribía con fluidez el cas-tellano y probablemente conocía el latín. Por su oficio de arriero había viajado por todos los Andes, especialmente a Potosí, y se sabe que durante esos viajes se dedicó a preparar la sublevación general, tomando contacto con Tomás Katari, el líder rebelde del norte de Potosí.

Tomás Katari también estaba en pleito con las autoridades españolas. Indio aymara nacido en la estancia de Pacrani del ayllu alasaya de Macha, cerca de Potosí, era

el legítimo kuraka de su parcialidad, sin embargo el mestizo Blas Bernal, en complicidad con el corregidor español Joaquín Alós, pretendía usurparle este derecho ancestral.

Para reivindicar su cacicazgo, Katari emprendió en compañía de otro kuraka llamado Tomás Achu un viaje a pie de 600 leguas hasta Buenos Aires, capital del Virreinato de la Plata. Aunque ganaron legalmente el juicio, el fallo no llegó a aplicarse. A su regreso a Potosí, el corregidor Alós los encarceló y les arrebató los papeles que tenían; sin embargo, el 19 de abril ambos fueron liberados por los indios, que desconocieron al cacique impuesto. El 7 de mayo, Katari, en ejercicio de sus funciones de cacique, nombró "gobernadores en los ayllus cercanos y tomó la iniciativa de exhortar a los indios a que sólo paguen la mitad del tributo, porque, según afirmaba, así se lo había dicho el Rey en su viaje a Buenos Aires".

El 12 de diciembre Tomás Katari fue encarcelado de nuevo, pero logró evadirse, y el 10 de junio Alós lo encarceló una vez más. Esto colmó la paciencia indígena y del 24 al 26 de agosto, durante la fiesta de San Bartolomé, en la que muchos ayllus se reunían en Pocoata para su incorporación a la mit'a, el pueblo se vió rodeado de indios por todas las lomas de acceso. Dámaso Katari (hermano de Tomás) y Tomás Achu presentaron a Alós un escrito solicitando la libertad de Tomás Katari. Por toda respuesta, el corregidor mató de un pistoletazo a Tomás Achu. A una señal de Dámaso Katari, los indios armados sólo con hondas atacaron a los 300 milicianos españoles, y pese a las armas de fuego que éstos poseían, los derrotaron. Alós fue tomado como rehén, y cuatro días más tarde fue canjeado por Tomás Katari.

En cuanto Tomás Katari hubo recobrado su libertad, administró justicia y mandó a ejecutar a Florencio Lupa, el kuraka de Moscarí, que era un extorsionador partidario de Alós. Como advertencia hizo fijar su cabeza en las afueras de La Plata (Sucre). Entretanto, el Virrey de Buenos Aires envió hacia Chayanta y Charcas tropas especiales que se mantuvieron acuarteladas en La Plata.

La noticia del alzamiento de Tomás Katari obligó a Tupaq Amaru a iniciar la sublevación general, que seguramente tenía planeada para después. Los acontecimientos ocurrieron de la siguiente manera: el 4 de noviembre se celebraba el onomástico del Rey Carlos III en la finca del cura Carlos Rodríguez. Estaban invitados el corregidor Arriaga, Tupaq Amaru y otras autoridades locales. Al concluir la fiesta, Tupaq Amaru se ofreció para escoltar a Arriaga, a quien detuvo en el camino y lo obligó a escribir varias cartas en las que, con el pretexto de una invasión de piratas, ordenaba a sus subalternos entregar a los hombres de Amaru la recaudación y las armas del corregimiento.

El jefe rebelde se proclamó José I Tupaq Amaru, Rey Inca, y luego siguió un juicio formal contra el corregidor, quien fue condenado a causa de sus abusos, y ejecutado con toda solemnidad el 10 de noviembre[33].

Dos días después, los rebeldes saquearon el obraje de Pumakancha, y el día 18, Tupaq Amaru al mando de miles de indios venció en la batalla de Sarangará a las tropas españolas que habían llegado del Cuzco para imponer el orden. El mismo día, el arzobispo Moscoso excomulgó a Amaru.

En los meses siguientes, desoyendo la sugerencia de Micaela Bastidas de marchar sobre el Cuzco, Tupaq Amaru se dirigió hacia el sur, logrando extender la revuelta hasta Arequipa, Moquegua, Tacna y Arica.

De esta manera, para diciembre había dos focos rebeldes, uno al norte, desde Tinta hasta el Lago, y otro al sur, en Chayanta. Ambos ya estaban probablemente en comunicación. Recién a mediados de este mes salieron de Lima tropas especiales al mando de Areche y Del Valle para sofocar la rebelión. Tupaq Amaru dio media vuelta para avanzar hacia el Cuzco, pero en lugar de atacar se contentó con sitiar la ciudad, esperando lograr el apoyo interno de mestizos y criollos. Para este fin escribió una serie de proclamas en las que prometía suprimir los impuestos y aduanas y apoyar el libre comercio. Pese a estas ofertas, la antigua capital incaica no llegó a alzarse, y el 10 de enero, ante la cercanía de las tropas de Del Valle y Areche, Tupaq Amaru optó por retirarse hacia el sur.

En la misma semana en que Amaru había iniciado su marcha hacia el Cuzco (por el 25 de diciembre), un azoguero y minero español llamado Manuel Alvarez detuvo traición a Tomás Katari, cumpliendo instrucciones secretas de la Audiencia de Charcas.

Dos semanas después, mientras era conducido a La Plata, Tomás Katari fue despeñado en un barranco. La muerte del líder exacerbó el ánimo de los indígenas y marcó el inicio de un levantamiento masivo en el sur. A los pocos días, un grupo comandado por Nicolás Katari, hermano de Tomás, ejecutó a Alvarez en la mina de Aullagas. Poco después, los indios tomaron Pitantora, Moscarí y otros pueblos. Entretanto, en Oruro los indios de Paria asaltaron Challapata el 15 de enero, dando muerte al corregidor y a los españoles. Los indios de Carangas hicieron lo propio en los pueblos de su provincia. En estas acciones se invocaba el nombre de Tupaq Amaru, Inca Rey del Cuzco.

El 13 de febrero, Dámaso Katari, al frente de 7.000 aymaras y quechuas, se afincó en Punilla (en las afueras de La Plata, la actual Sucre) con actitud amenazante.

Hubo pánico en la ciudad y la Audiencia derogó precipitadamente los repartos; después el oidor fue hacia Punilla, pero tuvo que regresar de huidas.

Casi simultáneamente, el 10 de febrero se levantó Oruro, liderado por Jacinto Rodríguez, Sebastián Pagador y otros criollos ricos. Desde el día 13 llegaron a la ciudad miles de indios de los ayllus cercanos para apoyar el movimiento; pero ante su número, los criollos comenzaron a temer, y el día 16 lograron expulsarlos con el consentimiento del cacique Lope Chungara de Paria. Sin embargo, un mes más tarde (el 13 de marzo) los indios de Paria volvieron a ocupar la ciudad, después de haber matado a Chungara. Fueron rechazados por los criollos, que luego incendiaron Paria. De poco sirvieron tales represalias, pues los indios de Paria, Aullagas, Carangas y Pacajes retornaron el 19 de marzo. Esta vez los criollos pidieron ayuda a los españoles. Juntos volvieron a ocupar la ciudad y masacraron a más de 100 indios acampados en Chuskiri. Finalmente, a principios de abril se restableció el orden, quedando Rodríguez como autoridad.

A partir del 15 de febrero hubo una cadena de levantamientos en los valles del norte de Potosí, Cochabamba y sudeste de La Paz (San Pedro de Buena Vista, Arque, Tapacarí, Inquisivi). A fines de febrero, los alzamientos continuaron por la región quechua de Cochabamba hasta el Valle Alto y sus alturas circundantes (Tarata y Sacaba). También a mediados de febrero hubieron desordenes por casi todo el altiplano de Oruro y La Paz.

Por contraste, durante el mes de febrero, en el frente tupaqamarista del lado peruano la reacción española primó sobre la iniciativa rebelde. El 17, el corregidor de Puno recuperó esta ciudad, que había estado bajo el poder de los alzados, y a fines de mes recibió el apoyo de Segurola, el jefe de la guarnición de La Paz. El mariscal realista Del Valle llegó al Cuzco para reforzar la plaza, y el cacique Pumakawa de Chinchero, al mando de indígenas leales a la Corona, contraatacó a los rebeldes en varias poblaciones; sin embargo Tupaq Amaru y sus aliados continuaron controlando una buena parte de la región.

Mientras tanto (el 20 de febrero) en el sur, el comandante español Ignacio Flores atacó el baluarte indígena de Punilla y dio muerte a 500 indios, desbaratando así la ofensiva desatada por los hermanos Katari contra La Plata. El capitán Reseguín, un enviado de Buenos Aires, terminó de ahogar el movimiento.

El mes siguiente, los indios de Pocoata, que habían pedido clemencia alentados por el cura Troncoso, capturaron a Nicolás y a Dámaso Katari, a la mujer de esta último y a otros 28 colaboradores de Macha, y los entregaron a las autoridades españolas de La Plata. Era el fin de la sublevación de Chayanta.

El mes de marzo, no obstante, empezaron otros focos rebeldes. El 6 se alzó Tupiza al mando de un sargento mestizo que invocaba el nombre de Tupaq Amaru. Inicialmente contó con el apoyo indígena, aunque después lo perdió, y el capitán Reseguín sofocó el levantamiento. En la cercana mina de Chocalla, los emisarios de Tupaq Amaru, que eran los tres hermanos Calavi (uno de los cuales se titulaba Katari), intentaron iniciar un alzamiento que no prosperó.

Simultáneamente, un vigoroso núcleo rebelde surgió en torno a La Paz. El 13 de marzo esta ciudad apareció cercada por unos 40.000 indios comandados por Julián Apaza, llamado Tupaq Katari, un desconocido hasta entonces. Le secundaba su esposa, Bartolina Sisa. Julián Apaza era un indio forastero tributario de Sulkawi (Ayo Ayo), que no poseía rango de kuraka y que se dedicaba al comercio de coca y bayeta. El cerco fue mantenido por 12.000 indios durante 6 meses, con una sola interrupción en julio. Se estima que la ciudad perdió un tercio de sus habitantes, lo que equivale a unas 6.000 bajas. Segurola, el jefe de la tropa sitiada, erigió defensas en toda la ciudad europea, pero dejó fuera de las murallas a las parroquias de indios (S. Sebastián, S. Pedro y S. Bárbara), de modo que los sitiadores se acercaban a ellas y al cerro de K'illi K'illi. Desde su cuartel general de El Alto, Tupaq Katari dominaba todo el Altiplano y hacía incursiones hasta Oruro y Puno.

El foco norteño de Tupaq Amaru, luego de haberse expandido, se concentró en la región del Altiplano y del Lago, de modo que los contactos y la coordinación entre los quechuas de Amaru y los aymaras de Katari fueron cada vez más estrechos. A principios de marzo partieron tropas realistas del Cuzco y se dirigieron al Lago en busca de Tupaq Amaru, quien se desplazó hacia el sur para eludirlos. Hacia el 10 de marzo Tupaq Amaru estaba amenazando de nuevo a Puno, aunque al día siguiente retornó a Tinta, su lugar de origen, para hacer frente al ejército español. En reemplazo suyo, Tupaq Katari continuó el hostigamiento a Puno, sin descuidar el sitio de La Paz. El 25 de marzo se apoderó de Juli y de Chucuito, y desde mediados de abril tendió un nuevo cerco alrededor de Puno, con una fuerza de 12.000 indios.

Entretanto, el 5 de abril, Tupaq Amaru fue derrotado y hecho prisionero por las tropas realistas de Del Valle, en Sarangará (como en el primer combate del levantamiento). Fracasado su intento de fuga, José Gabriel Tupaq Amaru y los principales líderes de la rebelión fueron ejecutados en el Cuzco el 18 de mayo de 1781. Amaru no delató a nadie en las torturas. Se limitó a sentenciar: "Aquí no hay más que dos culpables: tú por oprimir el pueblo, y yo por querer liberarlo".

Muerto José Gabriel, su primo hermano, Diego Cristóbal Tupaq Amaru asumió el liderazgo de la rebelión, y continuó hostigando con gran ímpetu a los españoles.

Llegó a atacar las regiones aledañas al Cuzco, pero poco a poco se replegó hacia la región del lago, y estableció su cuartel general en Azángaro, sumándose a las tropas de Tupaq Katari que mantenían el sitio alrededor de Puno. El diezmado ejército realista de Del Valle no se atrevió a presentar batalla frontal a las fuerzas indígenas, y decidió retirarse, evacuando la ciudad sitiada. Volvió al Cuzco con sólo 1.500 hombres de los 17.000 que habían partido. Así los rebeldes pudieron entrar a Puno, consolidando su dominio sobre el altiplano.

Además de mantener el sitio de La Paz, las fuerzas indígenas conjuntas iniciaron el 4 de mayo otro cerco alrededor de Sorata. El principal estratega de esta acción fue Andrés Tupaq Amaru, que era el hijo de una hermana de José Gabriel y en realidad apellidaba Mendigure. Colaboró eficazmente con él Gregoria Apaza, la hermana de Tupaq Katari. Este cerco duró 3 meses y concluyó el 5 de agosto, cuando los sitiadores lograron tomar Sorata gracias al recurso de hacer una represa río arriba, a tres leguas del pueblo, y luego soltar súbitamente el agua, que arrasó las defensas españolas. Los europeos fueron exterminados, y perdonados los criollos y mestizos. A las mujeres españolas se las tomó prisioneras y se las obligó a vestir a la usanza indígena.

El cerco de La Paz había sido levantado en cambio el 30 de junio, para evitar el enfrentamiento con las tropas de Flores, provenientes de La Plata, que ocuparon la ciudad por un mes y lograron capturar a Bartolina Sisa. La deserción de una partida de cochabambinos de las fuerzas realistas permitió a los rebeldes reanudar el cerco el 5 de agosto. Contaban esta vez con el refuerzo de los vencedores de Sorata, que intentaron repetir con el río Choqueyapu la táctica de la represa. En pocos días, miles de indios construyeron una en Achachicala; pero la obra reventó antes de tiempo y el agua sólo destruyó los puentes, sin afectar a las murallas de la ciudad.

Finalmente, el 17 de octubre llegó a La Paz Reseguín con 7.000 hombres bien armados y tomó el control de la ciudad. Los rebeldes se retiraron hacia Peñas. Reseguín inició con ellos negociaciones de paz, mientras buscaba un momento favorable para sorprenderlos. Miguel Tupaq Amaru cometió el error de creer en la buena fe del jefe realista y fue apresado. Por el contrario, a Tupaq Katari lo capturaron gracias a la traición de Tomás Inka Lipi, y el 13 de noviembre de 1781 lo ajusticiaron en la plaza de Peñas, descuartizado por cuatro caballos. La tradición oral ha conservado su testamento: "volveré hecho millones".

Con la muerte del caudillo, la rebelión acabó por desmoronarse. Los otros jefes rebeldes se entregaron a las autoridades españolas, acogiéndose al indulto ofrecido. Sin embargo, con el pretexto de un nuevo alzamiento, los realistas procedieron a

exterminar sistemáticamente a las familias de Tupaq Amaru y de Tupaq Katari. Bartolina Sisa y Gregoria Apaza fueron ahorcadas, y Diego Cristóbal Tupaq Amaru descuartizado. Pese a ello, la resistencia indígena continuó hasta 1782 en las provincias de Omasuyus y Larecaja, encabezada por nuevos dirigentes aymaras llamados Willka Apaza, Carlos Nina Katari, Alejandro Kallisaya a y otros autodenominados Tupaq Kataris, que fueron vencidos y ajusticiados en el curso de ese año.

Es necesario destacar que si bien el diseño político del movimiento procedió del ámbito quechua de los caciques cuzqueños, las bases populares que participaron en él eran principalmente aymaras. La rebelión comenzó en el norte de Potosí, donde en tiempos precolombinos y a principios de la Colonia se hablaba aymara, que después fue gradualmente reemplazado por el quechua. Luego la rebelión se centró en la región predominantemente aymara del altiplano circunlacustre, donde tuvo un apoyo popular verdaderamente masivo. Según un mapa elaborado de Gölte, entre las 32 provincias que participaron activamente en la rebelión se encuentran prácticamente todas las de la región aymara, excepto Moquegua y Tacna, aunque la rebelión llegó a las alturas más aymaras de estos departamentos. Los únicos enclaves rebeldes al norte fueron Yawyus y Waruchiri (en el actual departamento de Lima), donde se habla el jakaru, de la familia lingüística del aymara[34]. Además, en el momento de la pacificación, el documento suscrito entre el jefe español Reseguín y el representante de los sublevados, Miguel Tupaq Amaru, menciona por su nombre a las diez provincias sublevadas. "Seis de ellas cubren toda la región aymara de los actuales departamentos de La Paz en Bolivia y Puno en el Perú; quedando sólo cuatro provincias fundamentalmente quechuas, correspondientes al foco central del levantamiento inicial, desde Tinta hasta el lago aymara. Incluso estas provincias tenían un ancestro aymara a principios de la época colonial, como consta por los estudios de Torero 1974 y Bouysse-Cassagne 1980"[35]. Por último, la mayor parte de esas 32 provincias sublevadas, y todas las 10 provincias que permanecieron rebeldes antes de la pacificación, pertenecían al Qullasuyu, identificado con lo aymara[36].

De haber triunfado la sublevación general, muy otra hubiera sido la historia del Perú y de Bolivia, pues los objetivos de Tupaq Amaru eran crear una audiencia en el Cuzco, como base para un gobierno indígena (aunque con el concurso de criollos), acabar con la mita y con el sistema de corregimientos y mejorar las condiciones de vida en las minas y obrajes[37].

Por su parte, Tupaq Katari coincidió en proponer la creación de un gobierno dirigido por los indios, la devolución de las tierras a las comunidades, la supresión de

los repartimientos y la eliminación de los corregidores y de todos los que cometan abusos contra los indígenas[38]*.

k. Zárate Willka, 1899

La rebelión indígena más importante del período republicano fue con mucho la que Zárate Willka acaudilló el año 1899. Desde su epicentro en la provincia Aroma se irradió a las provincias de Pacajes, Ingavi, Los Andes, Loayza e Inquisivi en el departamento de La Paz; Cercado, Carangas y Poopó en Oruro; Ayopaya y Tapacarí en Cochabamba; Alonso de Ibañez, Bustillos, Macha, Chayanta y Sacaca en Potosí[39]. Condarco estima que "el número de indios alzados llegó a 40.000 sólo en las provincias de La Paz"[40].

Las causas directas de esta sublevación pueden imputarse al proceso de usurpación de las tierras comunales iniciado con las expropiaciones violentas del Melgarejo y continuado con las famosas leyes de exvinculación promulgadas en 1874. Dichas leyes, que desconocían la propiedad colectiva de la tierra y únicamente aceptaban la propiedad individual, autorizaban a los revisitadores (funcionarios estatales encargados de dividir y medir las parcelas) a vender las tierras de comunidad, aún en contra de la voluntad de sus dueños.

Este despojo legalizado, sumado a los abusos de los hacendados y a los tributos impuestos a las comunidades originarias, dio lugar a un gran descontento indígena. La situación llegó a un punto crítico el año 1895, cuando se produjeron varias rebeliones aisladas en el altiplano paceño (en Tiawanaku, Colquencha, Copacabana, Desaguadero y Calamarca), que fueron fácilmente reprimidas por el Ejército[41]. Al año siguiente se levantaron los indios de Sica Sica, Calamarca y Viacha[42].

Aprovechando este descontento campesino, dirigido especialmente contra el régimen conservador, los liberales instigaron a la población indígena a rebelarse contra el Gobierno, prometiéndoles su liberación una vez que triunfe la revolución que esta-

* El programa de Tupaq Katari está expresado por él mismo en una carta que envía a Segurola: "Si [Tupaq Katari] pidió perdón a los europeos fue movido por el amor a los criollos, por quienes me había encargado mi Señor Monarca y se entiende con los buenos, pero los malos se volverán en ceniza, igual que los de su clase. Por motivos del yugo fuerte con el que nos oprimen y tanto pecho y la tiranía de lo que corre con este cargo sin tener consideración con nuestras desdichas y aspira de ellos de sus impiedades, se ha determinado sacudir este yugo insoportable y contener el mal gobierno que experimentamos los jefes que componen estos cuerpos" (Tupaq Katari a Segurola 29 IV 1781. Citado por Barnadas 1976, p. 18).

ban tramando. El éxito de esta prédica queda demostrado por la enorme popularidad que alcanzó entre los indios la figura de José Manuel Pando, el jefe liberal.

El 12 de diciembre de 1898 una conjunción de conflictos regionales y políticos provocó el estallido de una guerra civil que enfrentaba a los revolucionarios federalistas y liberales contra el Gobierno unitario y conservador. Un ejército constitucionalista bien pertrechado partió de Sucre para sofocar la rebelión del norte. Los revolucionarios, que estaban en franca desventaja bélica, optaron por movilizar en su auxilio a los indígenas de las provincias de Aroma, Pacajes, Omasuyos e Inquisivi. Para ello, el coronel Pando prometió al caudillo indígena de esas provincias, Pablo Zárate Willka, la emancipación social del indio y su participación en las funciones de gobierno[43].

Entretanto, el ejército constitucionalista había llegado a la región de Corocoro y luego avanzó hasta Viacha. A causa de sus dificultades de aprovisionamiento, los soldados saquearon alimentos, animales y forraje de los campesinos aymaras de la región, llegando a dar muerte a aquellos que se animaron a protestar por el atropello. Este hecho desencadenó el alzamiento indígena.

Los indios se movilizaron formando un cerco alrededor del ejército constitucionalista, al que hostigaban continuamente. En Corocoro, los campesinos, unidos a los mineros y vecinos, infligieron una derrota al escuadrón Sucre.

Gracias al hostigamiento y al espionaje practicados por los indígenas, las fuerzas revolucionarias pudieron sorprender a las desprevenidas y exhaustas tropas constitucionalistas, y derrotarlas en un lugar llamado Primer Crucero, cerca de Oruro. Un grupo de fugitivos del ejército vencido fue masacrado por los indígenas en Ayo Ayo. Simultáneamente, en Umala los campesinos dieron muerte a los recaudadores de impuestos y luego invadieron el pueblo de Corocoro.

Ante su derrota en el primer Crucero, el ejército constitucionalista se retiró a Oruro, ciudad que pronto se encontró cercada por indígenas beligerantes que impedían el paso de alimentos y la ejecución de tareas de observación. Mientras tanto, los indios de Pasña interrumpieron la vía férrea al sur, y Paria, Carangas y Challa se sublevaron contra las autoridades constitucionales[44].

De este modo, hacia febrero de 1899 la sublevación se había extendido a las provincias de Pacajes, Sica Sica e Inquisivi en el departamento de La Paz, las de Cercado y Carangas en Oruro, y la de Tapacarí en Cochabamba[45]. Poco después se levantaron Chayanta y Sacaca en Potosí. Toda esta extensa zona acataba las órdenes provenientes del campamento principal de Zárate Willka, ubicado en Sica Sica, quizá en la estancia Imilla Imilla, de donde el caudillo era originario[46].

Probablemente siguiendo instrucciones de Willka, el 28 de febrero los indígenas de Mohoza masacraron a un escuadrón de caballería ligera del ejército federalista, que había cometido abusos en la población indígena. Luego de la matanza, se constituyó en Mohoza un gobierno indígena que pretendía restituir a las comunidades las tierras expropiadas por la hacienda y que buscaba el exterminio o al menos el sometimiento de "los blancos y mestizos"[47]. Este gobierno sólo obedecía a Willka y actuaba al margen de la autoridad de Pando.

Los sucesos de Mohoza pusieron en evidencia que la pugna entre federalistas y constitucionalistas había desatado una guerra étnica de los indios contra los no indios, y que los liberales ya no eran capaces de controlar a sus aliados indígenas. Para hacer frente a esta situación, Pando, aprovechando la antigua rivalidad regional entre Sica Sica y Umala, creó una fuerza de indígenas umaleños encargados de fiscalizar a Willka y de proteger a la ciudad de Oruro[48].

Por el mes de marzo, el batallón Alonso del ejército constitucionalista salió de Oruro llevando 500 rifles para reforzar la plaza de Cochabamba. Deseoso de capturar este armamento, Willka se aprestó para sorprender al batallón en el trayecto. Con este propósito estableció su cuartel general en el Tambo de Iro (camino a Cochabamba) y movilizó a los indígenas de la región. En tres oportunidades atacó con sus huestes casi desarmadas al bien pertrechado batallón Alonso (que contaba con 300 plazas), y pese al heroísmo demostrado por los indígenas, pudo más la superioridad bélica del ejército. Willka tuvo que retirarse con sus tropas diezmadas.

Con mejor fortuna, los indios de Wila Wila pusieron en fuga a 125 soldados de caballería, provistos de dos piezas de artillería, y luego ocuparon Caracollo[49]. Otro triunfo rebelde ocurrió el 21 de marzo, cuando los liberales, apoyados por 5.000 indígenas, tomaron la población de Colquechaca, en la provincia Chayanta de Potosí.

A fines del mismo mes de marzo se plegaron al movimiento rebelde de Willka los indígenas de Peñas (La Paz), Tapacarí (Cochabamba), Ancocato (Oruro), Carasi, San Pedro, Toro Toro y Chayanta (Potosí). El líder de esta sublevación del sur era el kuraka de Peñas, Juan Lero, quien unos meses después estableció un gobierno indígena en la sede de su kurakazgo.

El 31 de marzo, Pando inició su marcha sobre Oruro. El ejército revolucionario estaba precedido por las montoneras de Willka y tenía a los indígenas de Umala por la retaguardia[50]. El ejército constitucionalista acantonado en Oruro desconocía estos aprestos bélicos, "puesto que la indiada, espesa muralla humana, resguardaba al ejército del Coronel Pando y ocultaba todos sus movimientos, y (...) había impedido

desde un principio desplegar sobre él el necesario servicio de vigilancia y espionaje"[51]. Con todo, los rumores sobre la presencia de Pando en Caracollo llegaron a Oruro, y el ejército constitucionalista salió a su encuentro el 10 de abril.

Las dos fuerzas contendientes se encontraron en un lugar denominado Segundo Crucero, donde trabaron combate. El ejército revolucionario de Pando alcanzó fácilmente la victoria, en gran medida gracias al valeroso concurso de tropas indígenas. Los oportunos avisos proporcionados por los indios permitieron al jefe revolucionario examinar cuidadosamente el campo, elegir posiciones ventajosas, distribuir adecuadamente sus tropas y proporcionar a éstas un prolongado descanso.

Por el contrario, la protección que "la espesa muralla humana" de indígenas brindaba a las fuerzas revolucionarias impidió que los constitucionalistas advirtan su presencia en el campo de batalla hasta unos pocos momentos antes de iniciar el combate. Debido a la sorpresa, estos últimos no pudieron distribuir serenamente sus fuerzas ni elegir convenientemente sus posiciones, y además se vieron obligados a combatir fatigados después de una penosa jornada de cinco leguas[52].

Después de la victoria, la rebelión indígena abandonó del todo la tutela liberal y se enfrentó abiertamente al nuevo régimen, buscando destruir el orden criollo. Las tropas indígenas hicieron su entrada triunfal pacífica en Oruro, aunque una parte de ellas se sublevó "pretendiendo recuperar sus propiedades y derechos"[53]. Días más tarde, los campesinos se alzaron en Caracollo y Luribay, mientras que "Inquisivi se encontraba asediado por 1.500 indígenas procedentes de Escola. Numerosos grupos de indígenas avanzaban sobre Cajuata, alrededor de 3.000 sobre Inquisivi y 500 de Yaco sobre Cañamina, con el propósito manifiesto de apropiarse del ingenio"[54]. Mientras tanto, "los indios de Challapata, Peñas, Condo y Libichuco querían apoderarse de los ferrocarriles"[55].

Para reprimir la sublevación, "el batallón Omasuyus se dirigió a Challapata con instrucciones de impedir la destrucción de la línea ferrocarrilera por manos indígenas; el batallón Independencia se acantonó en Sora Sora con objeto de intimidar a sus enardecidos moradores; el Victoria marchó a Caracollo, primero, y a Caracato y Luribay después, y, finalmente, el Colorados a Sicasica e Inquisivi con idénticos propósitos. Los cuerpos expedicionarios tenían instrucciones de proceder con energía y severidad. Con todo, no fue fácil contener el furor indígena desencadenado en comunidades, haciendas y villorios por la propia revolución. Gran número de muchedumbres alzadas invadieron propiedades y aldeas, asesinaron a patrones y autoridades e impusieron el indiscutido poder los caciques indígenas"[56].

En Peñas, al día siguiente de conocerse la noticia del triunfo revolucionario, el cacique Juan Lero se declaró en franco estado de subversión y se autodesignó Presidente, constituyendo un gobierno indígena que decretó la destrucción, incendio y saqueo de las haciendas particulares, el juzgamiento de los adversarios de la población indígena y el exterminio de los blancos y mestizos[57]. Los indios de la región invadieron las haciendas vecinas, tomaron prisioneros a quienes consideraban sus enemigos, los juzgaron y les dieron muerte. Entre las víctimas figuraban el corregidor de Peñas y varios propietarios de fincas, y hasta algunos liberales. Aliados con los indígenas de Charcas, mataron a medio centenar de soldados constitucionalistas que regresaban al sur. El batallón Omasuyus impidió pacíficamente estos actos y tomó presos a algunos de los insurgentes.

También en Sacaca y Quirquiavi, colonos y comuneros capitaneados por Mauricio Pedro y Bartolomé Willka declararon que las fincas particulares quedaban convertidas en tierras comunales, anunciaron el exterminio de los blancos o mestizos y proclamaron Presidente a Zárate Willka. Luego procedieron a saquear y destruir las casas de hacienda y a dar muerte a sus propietarios[58].

En los últimos días de abril, "corrió el rumor de que Zárate Willka y sus legiones indígenas se aprestaban a asaltar y sitiar las ciudades de La Paz y Oruro, dando comienzo de esta manera a un audaz plan de subversión general"[59]. El levantamiento general debía efectuarse el 3 de mayo, aprovechando la fiesta de la Cruz.

Estos planes no pudieron cumplirse porque el 22 ó 23 de abril Zárate Willka y sus principales colaboradores fueron sorpresivamente apresados por el nuevo Gobierno. No obstante, aún después del apresamiento de Willka continuó el alzamiento en Peñas, Salitre, Sococha, Charcas y Mondragón, en Potosí[60]. Willka fue conducido a Oruro, donde se abrió un proceso en su contra. Dos años tarde se dispuso su traslado a La Paz para proseguir el juicio, y en el trayecto sus custodios lo ejecutaron pretextando un intento de fuga[61].

A juzgar por sus acciones, Willka y sus seguidores aceptaron secundar la revolución liberal porque ello les ofrecía una coyuntura favorable para conseguir sus propios objetivos: la recuperación de las tierras usurpadas por la hacienda, "la liberación total de la población indígena y la emancipación absoluta de las nacionalidades de origen y el establecimiento de una república indígena con un jefe indio a la cabeza"[62].

Si fracasaron en su intento fue por la deficiencia de los elementos bélicos utilizados, la disidencia de muchas comunidades indígenas que se pusieron al servicio de los liberales, la efectiva represión practicada por el ejército federalista, y por último, la

rápida conclusión de la guerra civil, que reunificó a las clases dominantes contra los indios y restó posibilidades a la rebelión indígena[63].

1. Corocoro, 1914

Un movimiento de reivindicación de tierras se inició en Corocoro el año 1912 y duró hasta 1915. Ya vimos cómo las leyes de exvinculación, al no reconocer la propiedad colectiva sobre las tierras comunales, dieron lugar a que los hacendados se apropien de ellas mediante la compra fraudulenta. Un resquicio en esta legislación permitió sin embargo a las comunidades poseer títulos de propiedad privada, expedidos a nombre de sus caciques. Así, varios caciques se pusieron a desenterrar sus viejos títulos coloniales a fin de legitimar esta operación. Por ejemplo, en una gran asamblea efectuada en Kallapa, los jilakatas delegados de varios ayllus nombraron apoderado general a Martín Vásquez, el "Gran Cacique".

Acompañado por dos abogados, Vásquez viajó a Lima, donde obtuvo los títulos coloniales que comprobaban la propiedad de las comunidades sobre la tierra que les habían usurpado los hacendados. También consiguió documentos que probaban su condición de "indio principal"[71]. Provisto de estos papeles, emprendió una infructuosa lucha legal para recuperar aquellas tierras, hasta que agotada la paciencia, en una última asamblea celebrada en un tambo de la ciudad de La Paz, los campesinos de varios departamentos de la República decidieron sublevarse si el Gobierno se negaba a reconocer dichos títulos.

Con este propósito, se organizaron alrededor de los jilakatas y otras autoridades tradicionales, y montaron un sistema de comunicación en el que los campesinos de Sapahaqui y Achocalla servían de emisarios, no sólo a las provincias de La Paz, sino también a otros departamentos del país.

El movimiento abarcaba las actuales provincias de Pacajes, Aroma, Loayza y Los Andes en La Paz y tenía conexiones con Oruro, Potosí y Cochabamba. Sus metas eran la recuperación de las tierras comunales, la eliminación de los trabajos serviles, y el nombramiento de autoridades nativas en los cantones y vicecantones. El dirigente Martín Vásquez aspiraba a ser un Primer Ministro indígena.

Tales demandas "estaban planteadas bajo la forma de un 'decálogo aymara' que contenía elementos éticos y reivindicativos: no vender tierras a los hacendados, no prestar el servicio militar, enterrar boca abajo a los traidores, etc."[72].

Algunas de las comunidades conjuradas se sublevaron antes de lo acordado, y así

el Gobierno logró apresar a los líderes y descabezar la insurrección. Con todo, la agitación campesina continuó hasta 1915. Hubieron revueltas en Chuwa, Chililaya, Chayanta, Calamarca, Patacamaya, Sica Sica, Inquisivi, Ayo Ayo, Viacha, Umala y Río Abajo[73]. En la ciudad de La Paz, un grupo tomó el Calvario para atacar el cuartel de gendarmes, y en Río Abajo se preparó una gran sublevación para el 3 de mayo, día de la Cruz.

m. Jesús de Machaca, 1921

Durante los primeros años del auge del estaño, la expansión de la demanda urbana y minera de insumos (carbón, takia, cal y sal), de alimentos y de medios de transporte alentó una floreciente actividad comercial y de arriería emprendida por las comunidades del altiplano paceño. La construcción de ferrocarriles en el altiplano central truncó esta incipiente expansión comercial de las comunidades, pues los insumos y productos locales fueron sustituidos por otros importados, mientras que el comercio y la arriería indígenas fueron desplazados por monopolios comerciales establecidos en los pueblos criollo-mestizos. Esta oposición entre comunidades indígenas y pueblos de vecinos fue el telón de fondo de la sublevación de Jesús de Machaca en 1921[74].

El factor precipitante de esta rebelión fueron los abusos y vejámenes que el corregidor Luis Estrada cometió contra los indios. Estrada había sometido a 34 comuneros a una servidumbre personal; pero la chispa que encendió el alzamiento fue que por negligencia dejó morir de hambre a dos campesinos que tenía presos en un calabozo. Ante semejante inhumanidad, los comuneros se reunieron para deliberar y decidieron castigar al corregidor. Al día siguiente, "en la madrugada del 12 de marzo de 1921, al son de pututus, los comunarios en número de 3.000, con fuerza irresistible y furia atacaron sorpresivamente la población mestiza de Jesús de Machaca. Saquearon e incendiaron las casas de los vecinos del pueblo (...) y dieron muerte al corregidor"[76].

Según un informe del Gobierno, el alzamiento "tenía el propósito de hacer desaparecer todas las haciendas de propiedad de los blancos" y de establecer "autoridades netamente autóctonas, tales como en el período incásico"[77].

La represión no se hizo esperar, y un batallón del ejército fusiló a más de 116 indios, entre hombres, mujeres y niños, destruyó sus viviendas y saqueó su ganado y sus posesiones[78], con lo cual quedó suprimido el brote rebelde.

n. Chayanta, 1927[79]

El 13 de agosto de 1927, el New York Times publicaba en primera plana que "armados con garrotes y hondas, 80.000 descendientes de los indios incas están en pie de guerra en los departamentos de Potosí, Cochabamba y Sucre, esclavizando blancos, quemando haciendas y haciendo lo posible por destruir todos los vestigios de la civilización del hombre blanco"[80]. La noticia se refería a la sublevación indígena iniciada en Chayanta a mediados de 1927, que atrajo la atención mundial durante varias semanas.

La causa que desencadenó la rebelión fue que algunos terratenientes criollos y pequeños productores mestizos decidieron ampliar sus haciendas a expensas de las comunidades indígenas, para lo cual contaban con la complicidad de los funcionarios estatales[81]. Así, el comunero Paulino Mamani recuerda que "los patrones cada vez que querían se recorrían sus lendas (mojones o líneas demarcatorias) al lado de nuestras jark'as (tierras de pastoreo y cultivo) (...) y cuando sabíamos avisar a las autoridades de Potosí era peor (...) igualito ha pasado a los comunarios de Ch'uskiri, que lo ha hecho matar de noche (...) en las calles de Potosí cuando ha ido a quejarse a la autoridad (...). El Gobierno nada ha hecho, igual nomás todo ha pasado, más bien los soldados han venido"[82]*.

Incluso se dio el caso de patrones que azuzaban la rivalidad entre dos ayllus vecinos, hasta llevarlos a un enfrentamiento armado, con el fin de apoderarse de las tierras comunales aprovechando la intervención "pacificadora" del Ejército**.

Los campesinos intentaron defenderse de estas usurpaciones recurriendo a la vía legal[83], y parece que fueron los propios abogados defensores quienes los instigaron a la sublevación. Consta, por ejemplo, que el 29 de julio de 1927 un hacendado denunció telegráficamente ante el Ministerio de Gobierno que el "abogado Hilarión Fernández recorrió cantones Macha, Cayarani, Ch'uskiri, Lucascagua y otros, alegando que Supremo Gobierno ordenó abolición de propiedades y entrega de tierras a indígenas, suprimiendo patrones, haber llegado hora sublevación contra propiedades particulares

* Otro campesino confirma que: "Los patrones por malos se han hecho matar (...) desde arriba, ahí atrás de los cerros se los cerros se lo agarraban las jark'as y para los pobres runitas (comuneros) ni para nosotros no había nada. Ellos nomás querían todo" (Lupa 1978, p. 44).

** Juan Berindoague, patrón de Esquena, convenció a los indios de Pocoata de que tenían derecho sobre las tierras de Chusequeri. Esta comunidad recibió el apoyo de todos los ayllus de la puna de los machas y de los kanturunas de San Pedro de Macha, que salieron armados con hondas y fusiles. Berindoague, que era cuñado de un ministro de Estado, obtuvo la participación de una guarnición militar de la región (información de Raymundo Mollano de Pocoata, cf. Lupa 1978, p. 45).

y especialmente patrón Esquena Juan Berindoague, excitando pillaje, robo, incendio destrucción, degüello, etc. (...), refiriéndoles que así están procediendo en Jesús de Machaca* y esparciendo doctrinas comunismo. Consiguió reunirse según las denuncias cerca de 1.000 indios que están armándose alrededores de Esquena"[84]. También se acusaba al abogado Ricardo Daza de haber asegurado a los campesinos que "había encontrado en el Archivo Nacional documentos que les favorecían y demostraban que las tierras eran de propiedad exclusiva de los indígenas, y que por tanto debían recuperarlas por la fuerza, para lo cual contaban con apoyo"[85]. Por último, se informaba que Gustavo Adolfo Navarro (Tristán Marof), su hermano Luis Navarro, Donato Gonzáles, Natush Velasco y Jorge Estrella habían sido detenidos "mientras hacían propaganda entre los indios" de las zonas rebeldes[86].

Esta probable acción subvertora de los "abogados comunistas" halló terreno fértil en el malestar ocasionado por los despojos de tierras y agravado por la hambruna que hubo ese año. La combinación de estos factores produjo una tensión explosiva en la región, como lo advirtió el prefecto Enrique Aparicio en su informe del año 1925-26: "Un estado de alarmante tirantez se deja notar en las relaciones de los indígenas con sus patrones y de los comunarios con los particulares que tienen sus propiedades rústicas colindantes con las tierras que poseen aquéllos"[87].

Así estaban de caldeados los ánimos, cuando un incidente precipitó el alzamiento. Julio Berdeja, propietario de la hacienda Guadalupe (provincia Chayanta) había cometido un sinnúmero de abusos contra los colonos. Un día de agosto de 1927, uno de los pongos incendió accidentalmente la era de trillaje que estaba limpiando. Furioso, el hacendado golpeó al pongo hasta ocasionarle la muerte. Al día siguiente, las comunidades se reunieron y decidieron hacerse justicia por sus propias manos. Aquella noche un tumulto de arrenderos y comuneros asaltó la hacienda y mató a Berdeja. Su cuerpo fue devorado por los alzados y sus huesos enterrados como ofrenda al cerro Kuntur Nasa[88] (más adelante analizaremos en detalle el simbolismo de este hecho). Un telegrama enviado por el subprefecto el 1° de agosto daba cuenta de que el "señor Julio Berdeja fue victimado y comido por indiada sublevada, terror y espanto. Su cadáver no existe para hacer honores"[89].

La rebelión se propagó rápidamente a las haciendas y propiedades vecinas, pues el 2 de agosto una noticia proveniente de Ocurí señalaba que comuneros de Socopojo,

* El 9 de septiembre de 1927 se produjo "una sublevación en Jesús de Machaca entre los comunarios de Sullcatiti e Ilatiti (...) la lucha (...) es con armas de fuego. Existen muertos y heridos" (Carta de intendente de Guaqui a la Prefectura, El Diario 20 VII 1927).

Jaywani y Chiaroque atacaron las haciendas de Peaña, Tambillo y otras[90]*, "saqueando casas, derribando gran número de ganado y buscando propietarios para victimarlos"[91]. El 3 de agosto, "El Diario" informaba que más de 5.000 indios se levantaron en armas en la provincia de Chayanta, departamento de Potosí, cometiendo graves depredaciones, asesinatos, e incendios de algunas propiedades[92].

Por aquellos días, el ministerio de Gobierno recibió numerosos telegramas provenientes de las prefecturas de Sucre y Potosí, de la subprefectura de Chayanta y de varios cantones de esta provincia, solicitando auxilio en vista de que la policía de dichas localidades era insuficiente para reprimir el alzamiento[93]. En uno de esos telegramas se asegura por ejemplo que "20 hombres enviados de Colquechaca han tenido que volverse sin conseguir llegar a la región sublevada"[94].

Alarmado por estos hechos, el ministro de gobierno declaró a "El Diario" (7 de agosto de 1927) que "la sublevación de indígenas en toda la República se encuentra en la actualidad en una fase muy grave. Para sofocarla es necesario enviar fuerzas armadas y matar a los indios. No es posible de otra manera proteger la vida y las haciendas de los propietarios que continuamente son atacados y solicitan socorro al Gobierno". Consiguientemente, el ministro dispuso la salida inmediata del regimiento Sucre II de Infantería, del Abaroa I de Caballería y del IV de Caballería, que establecieron su centro de operaciones en Colquechaca, bajo el mando del general Gonzales Flor[95]. Una nota de New York Times comentaba que "los solados están espléndidamente entrenados y equipados con el más moderno material de guerra".

Un dirigente indígena preso declaraba que "cuando aparecían las fuerzas del ejército [los indios] huían o se escondían en las encañadas, para reaparecer cuando éstas regresaban al pueblo (Poroma)", y añadía que los rebeldes "están armados con macanas y que se alimentan con el ganado de las haciendas y de los indios que no quieren entrar en la sublevación"[97]. Esta solución logística y la táctica de guerrilla descritas explican por qué aún después de la llegada del ejército a la zona, los indios pudieron continuar hostigando a las haciendas y poblaciones criollas. Así, se informaba desde San Pedro que no obstante la presencia militar, "actualmente encuéntranse indiadas en número considerable Huañoma, Collpa, saqueando propiedades, anunciando próxima invasión a esta capital y cantones". También el presidente municipal de

* Aunque el movimiento se inició en el valle, "los indios sublevados son todos puneños", como declara un grupo de cabecillas presos (El País, 28 VIII 1927), pues durante el mes de agosto en que se produjo el alzamiento, ellos se encontraban en el valle para aprovisionarse de maíz (Lupa, comunicación personal).

Colquechaca, al día siguiente (9 de agosto) daba cuenta de que "sublevación indigenal se propaga considerablemente (...) la indiada sublevada se ha localizado entre los cantones de Vacas, Pocona, Tiraque (Cochabamba) y algunos otros más (...)" y que en "región cantón Guadalupe siguen incendiando, atacando y destruyendo propiedad y victimando personas. En resguardo vidas y propiedades ruego encarecidamente ordene usted fuerza existente en Ravelo Ocurí (...) perseguir sublevados hasta aniquilarlos totalmente"[98].

El 10 de agosto, las autoridades recibían el siguiente telegrama del cantón Tacobamba, provincia Frías en Potosí: "Siete mil indios matan, incendian y destruyen cuanto encuentran. Pedimos auxilio"[99]. Al día siguiente llegaba un llamado similar de los vecinos del cantón Toroca (Ravelo)[100].

El 12 de agosto un titular de "El Diario" anunciaba que "50.000 indios se han sublevado en diversas partes de la República"[101], pues efectivamente para esa fecha la rebelión se había extendido por el norte de Potosí y de Chuquisaca, el este de Oruro y el suroeste de Cochabamba. Los principales dirigentes eran: Isidoro Caballero, Mariano Colquechambi, Mariano Taboada, Manuel Michel, Máximo Burgos y Felipe Reynaga[102].

Pese a esta movilización masiva, los rebeldes sucumbieron ante la mayor organización y el abrumador potencial de fuego del ejército. A partir del 15 de agosto llegaron varios partes de ejército e informes prefecturales anunciando que la rebelión había sido debelada y que las zonas de Tarabuco, Esquena, Ravelo, Chaquí y Tocoya estaban pacificadas, aunque persistía la intranquilidad en Tinquipaya; añadían que se había tomado presos a varios cabecillas rebeldes y que había centenares de bajas indígenas[103].

"Los sueños de los incas rebeldes se desvanecen bajo el fuego de las armas. Sus antiguos garrotes y hondas demostraron ser una despreciable defensa contra las modernas tropas bolivianas"[104], explicaba lacónicamente el New York Times.

ñ. Sublevación de 1947

Según el testimonio del dirigente campesino de origen kallawaya, Antonio Álvarez Mamani, durante la guerra del Chaco él conoció a muchos combatientes indígenas de todo el país, y cuando terminó el conflicto, tomó contacto con ellos para organizar un movimiento de liberación indígena. Esta organización publicó un manifiesto en marzo de 1945, y mediante chaskis distribuyó clandestinamente 50.000 copias a los

campesinos de todo el país, mientras una bien montada red de agitadores recorría las comunidades y por la noche reunía a los campesinos para persuadirlos a participar en el movimiento[105].

Por entonces, el gobierno de Villarroel, que buscaba captarse el apoyo indígena a través de una política populista, convocó el "Primer Congreso Indigenal Nacional". El congreso estaba presidido por el dirigente campesino Chipana Ramos. El discurso inaugural de Villarroel incorporaba elementos ideológicos andinos como la idealización del pasado incaico y la reciprocidad entre Gobierno y campesinos.

En la práctica, no obstante, la posición de Villarroel frente al campesinado fue ambigua, pues si bien abolió el pongueaje y el mitanaje, se abstuvo de afectar el latifundio, y por el contrario*, dispuso el confinamiento en zonas tropicales de cualquier colono que reclame sus tierras despojadas por la hacienda o que se niegue a cumplir sus obligaciones con los hacendados**. De hecho, su gobierno encarceló y deportó a más de 40 dirigentes campesinos, entre los que estaba el propio Chipana Ramos[106].

Pese a estas limitaciones, el Congreso Indigenal permitió una mayor clarificación ideológica y dio lugar a que los delegados participantes refuercen las organizaciones campesinas preexistentes.

El dirigente Chipana Ramos viajó de comunidad en comunidad para explicar a los campesinos las resoluciones y objetivos adoptados por el congreso. Simultáneamente, grupos de anarquistas y de activistas de los partidos de izquierda y del MNR recorrían el campo alentando la creación de sindicatos de campesinos y la toma de tierras[107]. Por su parte, muchos dirigentes campesinos y delegados al congreso tomaron contacto con la Federación Obrera Local de La Paz y con la Federación Agraria Departamental, instituciones de tendencia anarquista que instigaban a la sublevación campesina.

Esta labor subversiva prosperó entre los colonos de las haciendas, que nunca

* Por ejemplo, dos meses después de concluido el congreso, Villarroel declaraba que "el problema indígena no es propiamente de tierra sino de régimen, porque la tierra nos sobra y lo que hace falta es organizar el régimen económico y social del indio" (Antezana 1973, p. 115).

** Según Antezana y Romero, Villarroel confinó a 134 dirigentes indígenas en el Chapare. Un artículo de los decretos de mayo decía: "Los campesinos que alegando falsamente este Decreto o siguiendo consignas de agitación política, incurran en el incumplimiento de sus obligaciones inherentes a las faenas propiamente agropecuarias en perjuicio de la producción, previa comprobación del Ministerio de Gobierno, serán sancionados con el aislamiento de la propiedad de que son colonos, destinándoselos con toda su familia a las colonias fiscales que organiza el Ministerio de Agricultura". "Los agitadores serán responsables de los daños y de las sanciones correspondientes" (Antezana 1973, p. 116).

aceptaron de buen grado el régimen del colonato, y terminó por desencadenar una de las sublevaciones más grandes de este siglo. Las acciones rebeldes abarcaron las provincias de Pacajes, Aroma, Inquisivi, Los Andes, Omasuyos, Camacho, Manco Capac en La Paz; Ayopaya, Arque, Tapacarí, Mizque y Campero en Cochabamba; Cercado en Oruro; Zudañez, Tomina y Sud Cinti en Chuquisaca; y Charcas, Bustillos y Chayanta en Potosí[108].

A principios de 1946 había una gran agitación campesina en Cochabamba y se produjo una ola de huelgas de brazos caídos entre los colonos de hacienda en Mizque y Ayopaya, con el objeto de recuperar la tierra. Poco después hubieron huelgas similares en Potosí[109] y se recibieron noticias sobre una sublevación en los distritos cochabambinos de Ayopaya, Morochata y Tapacarí. Los cabecillas fueron apresados y confinados en granjas agrícolas del Chapare. Hacia fines de 1946 la sublevación se extendió a Chuniya (Cochabamba), Tarvita (Chuquisaca) y Topohoco (La Paz)[110].

Al comenzar el año 1947 se había alzado la provincia paceña de Los Andes. "El alcalde de Puerto Pérez informaba que unos 1.000 indios provistos de armas de fuego, piedras, hondas y palos habían asaltado a algunos comerciantes y viajeros, y otros 4.000 campesinos se disponían a asaltar las poblaciones de Puerto Pérez, Pucarani y Aygachi"[111]. Los dirigentes del movimiento pedían al Gobierno la creación de escuelas rurales, la autorización para organizar sindicatos campesinos y el reconocimiento de su personería jurídica (ya en 1946 se había fundado un sindicato de labriegos en el cantón Aygachi). También solicitaban protección contra los abusos de los patrones[112]. Algo después, unos 2.500 indígenas se disponían a asaltar la hacienda Aygachi, pero una patrulla del ejército se lo impidió y tomó presos a 20 dirigentes[113].

Entretanto, en la provincia de Pacajes, los colonos de Quilloma ingresaban en huelga de brazos caídos y los de Tocomoco protagonizaban una verdadera sublevación[114].

Por su parte, los campesinos de Ayopaya, en Cochabamba, continuaban alzados bajo las órdenes de Hilarión Grájeda. Según informaciones del prefecto de ese departamento, "unos 10.000 campesinos se habían concentrado en los alrededores de Morochata, y provistos de armas de fuego y de cartuchos de dinamita, atacaron Yayani, dando muerte al Tcnl. José Mercado. Luego incendiaron muchas otras haciendas y amenazaron a las poblaciones aledañas"[115]. El levantamiento de Ayopaya movilizaba a más de 20.000 campesinos. "El gobierno de Enrique Hertzog dispuso el bombardeo aéreo de las zonas convulsionadas y los indígenas insurrectos fueron cercados por fuerzas de la policía y del ejército"[116], las cuales lograron apresar a los

dirigentes. Pese a la represión, los campesinos continuaron hostigando a la hacienda de Yayani.

Al ser sofocado el levantamiento de Ayopaya, entre febrero y abril el área rebelde se desplazó hacia las provincias aledañas de Arque y Tapacarí en Cochabamba, Inquisivi y Aroma en La Paz y Cercado en Oruro[117].

Por las declaraciones de Antonio Ramos, uno de los cabecillas de Ayopaya, se sabe que existía una conexión con los centros mineros de Oruro, y que, guiados por el dirigente minero Gabriel Nuñez, los campesinos planeaban marchar sobre Oruro[118]. También asistidos por mineros, se sublevaron en abril los indios de Mizque, encabezados por Francisco Andia. El mismo mes tuvo lugar una huelga de brazos caídos en Azurduy y Padilla (Chuquisaca)[119].

El mes siguiente hubieron sublevaciones en San Pedro de Buena Vista (norte de Potosí), en Aiquile (Cochamba) y Puerto Acosta, Camacho y Caquiaviri (La Paz). En Caquiaviri los colonos dieron muerte al administrador de la hacienda de Anta y al profesor de la escuela rural, y luego atacaron un tren que viajaba entre Arica y La Paz. Simultáneamente "en Copacabana se produjeron reuniones tumultuosas"[120].

En el mes de junio continuaba la rebelión en el altiplano paceño. Los colonos de la hacienda Tacanaca se sublevaron apoyados por los mineros de Corocoro. Tenían el propósito de "entregar la tierra a los campesinos y las minas a los mineros". También hubieron levantamientos en Topohoco, Caquiaviri y Cariquina Chico, y en Carapata los colonos victimaron al propietario de la hacienda y a una sobrina suya. Estos colonos de las fincas Carapata, Partani y Esquivel se sublevaron bajo el comando de los cabecillas Esteban Quispe y Antonio Yucra, ambos miembros de la Federación Obrera Local. Sus objetivos eran distribuir las tierras, y tenían por táctica asaltar y saquear las haciendas. Un detalle curioso es que Quispe dirigía las acciones vestido de militar y se hacía llamar "General". Por entonces, en Comanche los colonos asaltaron las haciendas de la región[121], y en Achacachi y Puerto Pérez hubieron huelgas de brazos caídos[122].

Durante el mismo mes de junio, los campesinos chuquisaqueños de Zudáñez y Sud Cinti se sublevaron bajo el lema de "pisar fuerte y aplastar a los patrones, la tierra es nuestra", impreso en un volante. Las autoridades establecieron que "los instigadores de este movimiento habían actuado previamente en la rebelión de Oruro"[123].

El Presidente Hertzog calificó a este movimiento campesino, que abarcó cinco departamentos, como "la más grave de las sublevaciones indigenales de nuestra

historia"[124]. Para reprimirla "decretó una movilización de tiempos de guerra de las fuerzas del ejército, la aviación y la policía"[125]. Además creó una fuerza especial denominada policía rural, que contaba con 300 plazas. Entre enero y junio de 1947 estas tropas se enfrentaron con los indígenas, ocasionando "verdaderas masacres en las localidades de Topohoco, Pucarani, Caquiaviri, Ayo Ayo, Laja, Tarabuco, Yayani, Ayopaya, Macha, Chayanta"[126].

Para julio de ese año la actividad rebelde había disminuido notablemente, pero todavía en agosto se registraron algunos incidentes en Vacas, e incluso el año siguiente hubieron tomas de haciendas en Achacachi[127].

o. Movimiento Tupaq Katari

El movimiento Tupaq Katari de los aymaras contemporáneos rescata la ideología, las reivindicaciones básicas y las formas de organización y movilización forjadas en la larga tradición andina de lucha, y las sintetiza con las experiencias recientes del sindicalismo campesino, adquiridas desde poco antes de la Reforma Agraria. El resultado es una expresión política más madura y depurada.

Las raíces inmediatas de este movimiento se hallan en el proceso de transformación iniciado por la Revolución de 1952, a través de la Reforma Agraria, el voto universal, el sindicalismo campesino y la educación rural.

Como ya lo dijimos en el capítulo V, si bien la Reforma Agraria liberó al indígena de la servidumbre feudal, lo aprisionó en nuevos lazos de dominación más sutiles y difíciles de advertir.

En el aspecto económico, la Reforma Agraria significó el ingreso a una economía de mercado en la que los términos de intercambio con la ciudad son desfavorables para el campesino y tienden a deteriorarse progresivamente, al punto de que el precio pagado por el consumidor urbano no llega a compensar los costos de producción del agricultor. Una apreciable porción de este reducido precio va a parar a manos de un poderoso sector de intermediarios, surgido también como consecuencia de la Reforma Agraria. Estos factores, sumados a la subdivisión minifundista de las parcelas, a la degradación ecológica de las tierras de cultivo y al deterioro de las formas tradicionales de producción, dan por resultado la progresiva depauperación del campesino, y consiguientemente su proletarización y migración a las ciudades.

El derecho a voto y la organización de sindicatos agrarios permitieron la incorporación del campesinado a la estructura política nacional. Aunque en las fases

iniciales de la Revolución los sindicatos agrarios estaban efectivamente al servicio de los intereses indígenas, pronto dejaron de canalizar las demandas y reivindicaciones indígenas y se convirtieron exclusivamente en un instrumento para movilizar a los campesinos en apoyo del Gobierno[128]. Bajo los regímenes militares, esta manipulación del campesinado adquirió modalidades más burdamente autoritarias.

Por último, el acceso del campesinado a la escuela y a los medios masivos de comunicación significó su incorporación al sistema ideológico oficial, que propugna la aculturación del campesinado y el despojo de su identidad étnica.

Como una reacción indígena contra esta explotación económica, instrumentalización política e imposición cultural, surge el movimiento Tupaq Katari[129]. Silvia Rivera señala que dos vertientes, una rural y otra urbana, confluyen para la creación del katarismo.

Los migrantes campesinos aymaras y sus hijos ya nacidos en la ciudad constituyen la mitad de la población de La Paz. Estos aymaras urbanos han experimentado la discriminación y el rechazo de la sociedad criolla de una manera más cercana y directa que quienes se quedaron en el campo; aunque por otro lado se han beneficiado con un mayor acceso a la educación media y superior. Casi todos ellos conservaron vínculos con su comunidad de origen y están organizados en "centros de residentes" que velan por los intereses de su ayllu.

Algunos de estos aymaras de la ciudad formaron agrupaciones indianistas como el Grupo de Estudios 15 de Noviembre, el Movimiento Universitario Julián Apaza y el Centro de Promoción y Coordinación Campesina Mink'a. En 1971 los residentes aymaras, junto con los campesinos del Altiplano, formaron el Centro Campesino Tupaq Katari, con el objeto de crear un mercado de expendio directo de productos agrícolas en La Paz, de efectuar transmisiones radiales y de editar un periódico. El movimiento cultural de los residentes urbanos estaba en permanente interacción con el sindicalismo de bases del Altiplano, la segunda vertiente del katarismo.

La nueva generación de campesinos que vino después de la Reforma Agraria está formada en la experiencia de la migración estacional, la escuela rural, la castellanización y la incursión en el mundo urbano. Para ellos ya no resulta aceptable la manipulación política del Estado sobre los campesinos, la corrupción de los sindicatos agrarios ni la discriminación cultural de los indígenas. En 1970 Genaro Flores y Macabeo Chila, los líderes de este grupo de campesinos jóvenes, ocuparon los principales cargos de la Federación Departamental de Campesinos de La Paz y Oruro, respectivamente, y en el IV Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos,

efectuado en Potosí el 2 de agosto de 1971, Genaro Flores fue elegido secretario general de esta agrupación. Unos días más tarde, se produjo el golpe del coronel Banzer, que desconoció a esta dirección democráticamente elegida y montó un aparato sindical adicto al Pacto Militar-Campesino.

"La experiencia de la persecución, la cárcel y el exilio de los líderes de la CNTCB completó su proceso de formación política, radicalizó sus puntos de vista, y permitió la ampliación de sus vínculos hacia sectores obreros y políticos de la izquierda"[130]. A pesar de la represión, las instituciones político-culturales de residentes urbanos siguieron desarrollando sus actividades, y después de poco tiempo los dirigentes exiliados volvieron al país para continuar con sus tareas de organización y difusión ideológica, amparados por la red urbana.

En el campo, unos 10.000 aymaras de varias provincias de La Paz se afiliaron al Centro Tupaq Katari. Ellos intervinieron en las elecciones de sindicatos de bases a nivel de comunidad y de subcentral cantonal, pero tropezaron con la imposición de dirigentes por parte del Pacto Militar Campesino. Pese a ello, ejercieron una considerable influencia en las comunidades y lograron crear una fuerte corriente de rechazo al sindicalismo oficial.

En 1973 el katarismo lanzó su primer documento público, el Manifiesto de Tiawanaku. En sus partes salientes proclama: " 'Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre' dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que las otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide". "Se nos considera ciudadanos de segunda clase (...) somos extranjeros en nuestro propio país". Una de las mayores frustraciones de Bolivia es "la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país". Esta "frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechua y aymara han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción". "En aras de un desarrollismo paternalista no se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida (...) no se ha respetado nuestra cultura ni comprendido nuestra mentalidad". "Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores". "Debemos dignificar y modernizar nuestro pasado, pero de ningún modo debemos romper con él".

El documento reconoce la acción liberadora de la Reforma Agraria y del voto universal logrados con la Revolución del 52, pero añade que estas conquistas fueron desvirtuadas por su enfoque individualista y por la manipulación política paternalista del indio. Más adelante denuncia la discriminación y alienación de la escuela rural, la explotación y la creciente miseria del campesino, la falta del crédito, las precarias condiciones de salud, la falta de representatividad del sindicalismo oficial y su utilización para fines ajenos a los del campesinado.

El manifiesto declara que ningún partido tradicional representa verdaderamente los intereses indígenas: los de derecha han utilizado al campesino "como sustentáculo para sus ambiciones" y los de izquierda "no llegan a admitir al campesino como gestor de su propio destino"[131].

Para concluir este diagnóstico, afirma que si bien constituye la mayoría de la población de Bolivia, "el campesino es débil porque no está unificado, organizado ni movilizado"[132]. Consiguientemente, la única vía para resolver sus problemas es "un movimiento autónomo campesino"[133]: "una organización política (...) que sea instrumento de la liberación de los campesinos (...), creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos (...), partiendo de nosotros mismos"[134]. "Hay que hacerlo enarbolando los estandartes de los grandes ideales de Tupac Katari, Bartolina Sisa, de Willka Zárate"[135]. Esto no excluye sin embargo la alianza con otras clases: "los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas son hermanos nuestros, víctimas bajo otras formas de la misma explotación, descendientes de la misma raza y solidarios de los mismos ideales de lucha y liberación. Solamente unidos lograremos la grandeza de nuestra patria"[136].

Luego de la publicación del Manifiesto de Tiawanaku, algunos dirigentes del katarismo formaron organizaciones políticas para cumplir con los mandatos del documento: Tomás Santos organizó el "Movimiento Nacional Tupaq Katari" y Genaro Flores el "Movimiento Campesino Tupaq Katari".

En protesta contra el "paquete" de medidas económicas adversas al campesinado que dictó el gobierno de Banzer, entre el 28 y 30 de enero de 1973, cerca de 20.000 campesinos bloquearon las carreteras que unen a Cochabamba con Santa Cruz, el Chapare, Oruro y Sucre, mientras que otro bloqueo en la provincia Aroma paralizó la carretera La Paz - Oruro. En la región de Tolata el Ejército despejó los caminos ametrallando a los campesinos, con un saldo de por los menos 80 muertos.

Esta masacre resquebrajó el Pacto Militar-Campesino y modificó sustancialmente la percepción que el campesinado tenía del régimen militar, lo cual fue capitalizado por el Movimiento Tupaq Katari.

En noviembre de 1974 el Gobierno decretó medidas dictatoriales, entre las que se contaba el receso de los sindicatos de base y la creación de un aparato pseudo-sindical formado por dirigentes títeres impuestos desde arriba.

Durante el año de 1977, aprovechando el debilitamiento del Gobierno y su pérdida de control sobre el aparato sindical, muchas subcentrales cantonales y centrales provinciales rompieron con las federaciones y comenzaron a funcionar autónomamente, siguiendo cada vez más estrechamente las instrucciones de Genaro Flores y del movimiento katarista. El 15 de noviembre de ese año, Genaro Flores se hizo presente en una concentración campesina reunida en Ayo Ayo para conmemorar un aniversario de la muerte de Tupaq Katari, y junto con otros dirigentes asumió públicamente la conducción del movimiento sindical campesino. Allí se aprobó un documento titulado "Lo que todo el movimiento campesino debe saber", en el que se demandaba la libertad sindical y política y se hacía un llamado al campesinado boliviano para desconocer las direcciones sindicales oficialistas y para reorganizar autónomamente sus sindicatos.

A principios de 1978 se realizó en la clandestinidad el IX Congreso de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz, donde se impuso la tendencia Katarista. En las conclusiones de este Congreso se pidió la oficialización del aymara y del quechua, se adoptó a la lucha económica como complemento de la lucha cultural por la "defensa de nuestros valores", y se reconoció a la Central Obrera Boliviana como "la organización matriz de los trabajadores del país", rechazándose por contraparte al Pacto Militar-Campesino.

En el congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, celebrado en marzo de 1978, Genaro Flores resultó elegido dirigente máximo de esa institución. Aunque en el congreso estaban representadas otras corrientes de izquierda, el katarismo tuvo un predominio ideológico y político[137].

Una vez que el katarismo llegó a ser la corriente sindical mayoritaria, ciertas diferencias de percepción y de énfasis se convirtieron en factores de controversia interna, que finalmente dieron lugar a su escisión en dos organizaciones políticas paralelas:

"El MRTK (Movimiento Revolucionario Tupaq Katari), en el que participan Genaro Flores, Macabeo Chila y Victor Hugo Cárdenas, adopta posiciones relativamente flexibles hacia las organizaciones de izquierda, y en consonancia con una experiencia rural más profunda, muestra mayor receptividad hacia la herencia de la Revolución de 1952 en el campo. En las elecciones de 1978 el MRTK apoya a la UDP"[138].

La segunda fracción es "el MITKA (Movimiento Indio Tupaq Katari), dirigido por Constantino Lima, Luciano Tapia, Julio Tumiri y otros, se muestra en cambio más radical en su denuncia de la izquierda q'ara, y más enfático en señalar que la opresión y discriminación racial es el principal problema que sufre el pueblo boliviano, tanto obrero como campesino. (...) En las elecciones de 1978 y en las siguientes, el MITKA lanzará sus candidatos propios, y adoptará el simbolismo y los modelos organizativos indígenas para el funcionamiento interno del Partido"[139].

Este fraccionamiento político no alcanzó a la corriente sindical del katarismo. Después de un intento fallido por recuperar el aparato sindical vinculado al Estado, los kataristas buscaron un acercamiento con la Central Obrera Boliviana. Así, el V Congreso Nacional de la Central Obrera Boliviana, convocado para el 1° de mayo de 1979, reconoció a la Confederación katarista de campesinos, y Genaro Flores ocupó un alto cargo directivo en la COB. En junio del mismo año, bajo los auspicios de la COB, se realizó el Congreso Nacional Campesino, donde se fundó la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Genaro Flores fue el secretario ejecutivo de esta nueva entidad, que recibió una fuerte influencia ideológica del katarismo, tanto en sus postulados doctrinales como en sus prácticas. Por ejemplo, en muchos eventos sindicales efectuados a partir de entonces, se obligó a los dirigentes obreros a hablar en aymara y quechua.

Este ascendiente de la CSUTCB se amplió a partir del golpe del cnl. Natusch, quien decretó una devaluación del 25%, que luego fue confirmada por el gobierno de Lidia Gueiler. Como protesta contra esta medida, la CSUTCB dispuso el bloqueo de caminos. Se movilizaron los campesinos de La Paz, Oruro, Potosí, Santa Cruz y Chuquisaca, y durante dos semanas (noviembre-diciembre de 1979) paralizaron las principales carreteras del país. La unánime respuesta campesina confirmó la representatividad del katarismo y su capacidad de movilización a escala nacional.

Seis meses después, el movimiento campesinos tuvo una participación "masiva, espontánea y heroica en la resistencia contra el golpe militar de García Meza. En varios distritos mineros se formaron milicias obrero-campesinas que, con escaso armamento, intentaron combatir los bombardeos de la artillería del ejército. Un dirigente obrero del Siglo XX relata esta experiencia:

'Desde el cerro Juan del Valle se los podía divisar, pues portaban llamas de fuego. Estas llamas de fuego se acercaban lentamente por todos los ángulos hacia el centro del conflicto. Era emocionante ver cómo marchaban esas legiones de campesinos sobre el distrito. Esa noche era la noche de las teas que anunciaban la marcha de los campesinos en socorro de sus hermanos mineros'. (...) El poder de la violencia

simbólica desatada por las marchas campesinas a los distritos mineros fue un modo arriesgado y eficaz de compensar la falta de armamento con el profundo impacto psicológico del alineamiento campesino en la misma trinchera con la masa habitualmente aislada de las minas. En Uncía, corazón de la zona minera y sede del regimiento militar que desde 1976 controla permanentemente a la población de Catavi y Siglo XX, dos comandantes militares renunciaron sucesivamente a sus cargos, incapaces de enfrentar a una masa cuyas únicas armas eran la oscuridad, el fuego y el ulular de los pututus. De este modo, la negociación se impuso sobre la masacre en los principales distritos mineros, que pudieron mantener en vigencia sus sindicatos y obtener un mínimo de garantías en el contexto de una brutal escalada represiva"[141].

Desde el 17 de julio hasta mediados de 1981, Genaro Flores fue uno de los dirigentes destacados de la resistencia popular contra la dictadura de García Meza, y llegó a ocupar el más alto cargo de la Central Obrera Boliviana. Por primera vez un dirigente del campesinado indio asumía la conducción de la máxima organización obrera del país. "Nada de esto hubiera sido posible sin la terca autonomía sindical y política del movimiento katarista, y sin su paciente lucha por ocupar un espacio diferenciado en el seno del movimiento popular", dice Silvia Rivera[142].

Una vez restablecida la democracia en el país gracias a la acción de los obreros y campesinos, el 3 de marzo de 1983 los dirigentes de la CSUTCB entregaron al Presidente Siles un pliego de peticiones, entre las que se incluía precios justos para los productos agropecuarios, eliminación de los intermediarios, anulación del monopolio de transporte, instalación de mercados campesinos en las ciudades, cogestión campesina en proyectos de desarrollo rural, créditos agrícolas a favor de los pequeños agricultores, defensa de los cultivos de coca, etc.

Una mes más tarde, el 21 de abril, ante la falta de atención gubernamental a las demandas campesinas, la CSUTCB declaró huelga general con bloqueo de caminos, y el Gobierno se vio obligado a acceder a esas peticiones.

Un documento político aprobado en el II Congreso de Unidad Campesina en 1983, declaraba que "la democracia no es todavía una verdadera democracia porque las mayorías campesinas trabajadoras no tenemos un rol participativo en los mecanismos de decisión política. Sin embargo se continúa gobernando a nuestro nombre y eso los campesinos no lo podemos tolerar por más tiempo. Basta de usarnos como pura masa electoral. Los campesinos no somos medio ciudadanos ni ciudadanos de segunda categoría. Por ser los productores de alimentos y ser mayoría nacional, impondremos nuestros derechos a gobernar junto con los trabajadores y explotados del país"[143].

Fue un katarista, Víctor Hugo Cárdenas, el primer indígena en todo el continente americano que llegó al Gobierno, por una vía que combinó la resistencia y la concertación. En 1993 pactó una alianza electoral con el MNR, el partido que cuatro décadas antes había decretado la Reforma Agraria y la supresión de la servidumbre indígena. Esta fórmula ganó las elecciones con un amplio margen, de modo que el 6 de agosto de ese año Cárdenas juró al cargo de Vicepresidente Constitucional de la República. En esa ocasión pronunció un discurso en castellano, quechua, aymara y guaraní, que en sus partes principales decía:

"Después de 500 años de silencio colonial y después de 168 años de exclusión republicana, tomamos la palabra para decir nuestra verdad.

"Hemos vivido una historia de permanente lucha por la libertad y la justicia, por la democracia pluricultural y multiétnica. Hoy arribamos al tiempo de un nuevo *pachakuti*, de un cambio fundamental. Los bolivianos unidos comenzamos a transformar esos 500 años de exclusión y marginamiento (...).

"La consigna debe ser la unidad en la diversidad. Un árbol crece siempre a partir de sus propias raíces. Nosotros debemos enraizarnos en nuestra historia y realidad pluricultural y desarrollar nuestra matriz histórica y cultural, y asimilar lo mejor de otras culturas y civilizaciones. (...) Cuatro principios de los pueblos originarios nos orientarán en nuestro trabajo: *ama suwa, ama llulla, ama qhilla y ama llunk'u*. No robar, no mentir, no ser flojo y no ser adulón.

"Asimismo rescatemos lo mejor de nuestra historia, aprendamos de nuestros errores, sintámonos orgullosos de nuestras identidades y emprendamos el recorrido hacia un futuro con menos desigualdades e injusticias económicas, sociales, políticas, culturales y étnicas. Porque sólo yendo hacia atrás se puede ir adelante".

Como lo prometía en su discurso, la gestión de Cárdenas contribuyó efectivamente a que el país tome mayor conciencia de su carácter multicultural y plurilingüe, y a que se reconozca jurídicamente esa diversidad y se la incorpore en las políticas del Estado. De hecho, Cárdenas tuvo un aporte decisivo en la elaboración y la puesta en marcha de la Reforma Educativa y de las leyes INRA y de Participación Popular. La primera establece la educación bilingüe en lengua nativa y castellano, mientras que la segunda reconoce y hace efectivos los derechos de las etnias indígenas sobre sus tierras y territorios, y por último, la Ley de Participación Popular redistribuye parte de los ingresos y del poder de decisión del Estado entre las instancias de organización locales y étnicas.

No menos importante fue la idoneidad y la altura con que Cárdenas desempeñó su cargo, demostrando que los indígenas contemporáneos son tan capaces como sus

antepasados precolombinos de gobernar con inteligencia, seriedad y rectitud. A veces, no obstante, la cautela con que actuó le impidió proyectarse con mayor nitidez y satisfacer algunas de las expectativas que había despertado.

Las autoridades étnicas indígenas entregaron a Cárdenas una chalina de vicuña como símbolo de su representatividad y del compromiso que asumía con los pueblos nativos. Ahora la chalina se encuentra bajo custodia en el Banco Central, para que pueda usarla el próximo indígena en llegar al Gobierno.

En el ámbito del sindicalismo campesino, a fines de la década del ochenta los kataristas perdieron la preeminencia que tan trabajosamente habían logrado dentro de la CSUTCB, a causa de algunos desaciertos en su administración, como el prebendalismo y la mala conducción de CORACA (la ONG campesina). Desde 1987 la CSUTCB estuvo controlada por otras agrupaciones políticas, con un predominio del sector de los cocaleros del Chapare. La principal organización campesina quedó dividida en el Congreso de Trinidad, a principios de 1998, al ser elegidas dos direcciones paralelas, una encabezada por Adán Estepa y la otra por Félix Santos.

La crisis se superó en el Congreso de Unidad, realizado en La Paz entre el 26 y el 28 de noviembre de 1998, donde resultó elegido por una clara mayoría Felipe Quispe Huanca, "el Mallku", que fue dirigente campesino por el Movimiento Indio Tupaq Katari durante los años 70 y 80, y candidato a diputado uninominal por el Eje Pachakuti en 1997. Es autor del libro *Tupac Katari vive y vuelve, carajo*. Estuvo preso cuatro años, acusado de participar en actividades subversivas con el Ejército Guerrillero Tupaq Katari. Albó señala que Quispe "por su trayectoria, su paso por la cárcel y su reincorporación al movimiento campesino es alguien que ya sabe que con dinamitas no se solucionan las cosas. Representa el consenso que hubo alrededor de él y la ruptura del circuito de liderazgo campesino de los dirigentes de la coca. Su elección es más que interesante porque es el renacer aymara en la dirigencia campesina"[144a].

En sus declaraciones a la prensa, el nuevo secretario ejecutivo de la CSUTCB dijo que dará la máxima prioridad a la defensa de la cultura de los pueblos originarios y que buscará apoyo técnico y financiero para lograr una explotación más racional de la tierra. Comprometió su apoyo a los cocaleros en su resistencia contra la erradicación forzosa de la coca y contra las violaciones de los derechos humanos. Hizo un llamamiento a la unidad para luchar por la justicia y contra la politiquería, y aseguró que no claudicará como lo hicieron otros dirigentes. Pidió una reunión con el presidente Banzer: "vamos a hablar de jefe a jefe, de igual a igual; yo también soy jefe de la CSUTCB, de la nación aymara y quechua", manifestó[144b]. A la pregunta de si continúa siendo radical, Quispe respondió "al contrario, más bien voy a buscar

acuerdo con la gente de otros movimientos indígenas. No quiero sectarizar sino conformar una unidad; constituirnos con el tiempo en una Confederación de Naciones Originarias. En esa dirección haré el trabajo sindical: no tomar actitudes más radicales, sino consultar a las bases, porque las determinaciones siempre van a salir de las masas originarias de un congreso (...) en nuestro medio todo es democrático, comunitario". Aunque es demasiado pronto para evaluar su gestión, todo indica que ha surgido un líder no exento de carisma, que si cumple su propósito de buscar el consenso y evitar ser recalcitrante, puede contribuir a dar cohesión y nuevo impulso al movimiento campesino.

2. Interpretación psicosocial de las rebeliones

La reseña que acabamos de hacer nuestra el número y la magnitud de las rebeliones y movimientos campesinos en los Andes. Este hecho es notable, dado que por definición "los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos"[145]*. El aislamiento individualista a que los condena su modo de producción impide a los campesinos organizarse y movilizarse colectivamente. ¿Cómo explicar entonces toda esta historia de luchas y de resistencia contra la opresión? ¿Por qué el campesino andino, a diferencia del campesino europeo del siglo pasado a que se refiere el párrafo citado, está en condiciones de organizarse y movilizarse masivamente y de tener una expresión política propia? La clave está en la supervivencia parcial de las relaciones sociales de producción y de algunos elementos ideológicos y psicológicos característicos del modo de producción precolombino.

En primer lugar, tenemos las modalidades cooperativas de producción, basadas en la reciprocidad complementaria, en la organización social comunitaria y participativa del ayllu, y en la práctica de movilizar grandes contingentes de fuerza de trabajo hacia tareas de interés común.

En segundo lugar, están las estructuras simbólicas, ideológicas y psicológicas andinas, que como vimos en los anteriores capítulos, han readecuado sus contenidos precolombinos básicos para configurar una estrategia de resistencia frente al opresor.

* "Sea o no libre propietario, el cultivador (de pequeña explotación) deberá producir siempre, con su familia, los medios de subsistencia como trabajador autónomo y asilado" (Marx, 1973, p. 788).

En lo que sigue analizaremos el proceso psicosocial de gestación y desarrollo de las rebeliones campesinas. Nos interesa específicamente examinar cómo ciertos cambios en las condiciones socioeconómicas del ayllu, causados por su inserción en el modo de producción dominante, condicionan transformaciones ideológicas, simbólicas y psicológicas capaces de movilizar a los campesinos.

a. La crisis del sistema de dominación

En nuestra reseña histórica de las rebeliones revisamos las causas económicas y sociales que han desencadenado cada movimiento en particular. Generalizando esas observaciones, podemos afirmar que básicamente hay dos condiciones que favorecen el surgimiento de una sublevación:

La primera es un deterioro en las condiciones de vida indígenas, motivado ya sea por una catástrofe natural (sequía, terremoto o epidemia), o por una agudización de la explotación, la miseria y la injusticia, que exceden el límite de lo tolerable.

La segunda es el deterioro en los mecanismos de dominación, que obliga a las clases dominantes a hacer un uso abierto de la fuerza para imponer la explotación. Son ilustrativos los casos de los repartimientos mercantiles en la segunda mitad del siglo XVIII, las leyes de exvinculación a fines del siglo pasado, la decadencia del sistema de hacienda en 1947 y el deterioro del sistema de mediación a partir de 1975.

Estas condiciones estructurales no bastan por sí solas para desencadenar un alzamiento. Es necesario además el concurso de un factor precipitante que provoque una crisis lo suficientemente profunda en la ideología dominante como para llevar a los indígenas a una ruptura con el orden establecido.

En la mayoría de los casos analizados, la gota que rebasó el vaso de la paciencia indígena fue que las clases dominantes rompieron una suerte de acuerdo tácito de reciprocidad con los indios. Veamos algunos ejemplos:

En la época colonial, las comunidades indígenas concebían a la mita como un sacrificio de vidas humanas que ofrecían anualmente a la corona española a cambio de que ésta les reconozca el derecho de conservar sus tierras y de sobrevivir como comunidad[146]. Los repartimientos forzosos y las exacciones efectuados por los corregidores (justamente los representantes de la Corona) amenazaban la supervivencia de la comunidad, supuestamente asegurada por la mita, y eran naturalmente percibidos por los indígenas como una violación del convenio. Esta fue una de las principales causas de la ola de sublevaciones en 1759-79 y de la insurrección general de 1781.

Durante las primeras décadas de la República, este pacto de reciprocidad subsistió como "la obligación del Estado no sólo de reconocer los derechos colectivos de los ayllus a sus tierras, sino también de aceptar como contraparte los servicios tradicionales y la tasa, antiguo tributo indígena pagado por los indios"[147]. Las leyes de exvinculación promulgadas en 1874, que desconocían la propiedad comunal de la tierra y que sustituían los tributos tradicionales por un impuesto territorial único, fueron percibidas por los campesinos como una ruptura del acuerdo por parte del Estado, lo cual dio lugar a las rebeliones antifiscales de fines del siglo pasado, a la sublevación de Zárate Willka en 1899, y al levantamiento de Corocoro en 1914[148].

La rebelión de Chayanta en 1927 se debe también a la expansión de la hacienda a expensas de las tierras de comunidad, efectuada con la complicidad del Estado. Los campesinos vieron asimismo a este despojo como una transgresión del pacto de reciprocidad que garantizaba la integridad de sus tierras.

Dentro de cada hacienda había un convenio implícito por el que los colonos se comprometían a trabajar las tierras del patrón durante la mitad de la semana, a cambio de que éste les permita cultivar una parcela de la misma hacienda para poder satisfacer sus necesidades. Cuando el patrón exigía más de lo acordado en este contrato implícito, o cuando cometía abusos y exacciones contra sus colonos, estaba rompiendo las reglas del juego, lo cual daba pábulo a los levantamientos.

Por último, los regímenes militares, retomando una modalidad del convenio entre Estado y ayllu iniciada por el MNR, crearon el Pacto Militar-Campesino, por el que los campesinos apoyaban política y electoralmente al Gobierno, y a cambio éste ayudaba a construir escuelas, postas sanitarias u obras de agua potable en las comunidades. La masacre de Tolata y la posterior represión ejercida contra los campesinos quebraron esta ilusoria reciprocidad, abriendo el camino para el movimiento katarista[149].

b. Correlatos simbólicos

En el plano mítico e ideológico, este convenio de reciprocidad está representado y legitimado simbólicamente por el tributo ritual que los indios pagan a las divinidades oficiales del Alaxpacha cristiano, para que a cambio éstas se abstengan de enviarles calamidades y los dejen vivir tranquilos.

Ahora bien, cuando el Estado y las clases dominantes quebrantan el convenio, se abre una enorme brecha entre la realidad de explotación e injusticia y la ficción

ideológica de reciprocidad, brecha que todas las mistificaciones religiosas no alcanzan a cerrar. La enorme tensión entre los crudos hechos sociales y la ideología justificatoria del Alaxpacha cristiano termina por hacer saltar en pedazos a este sistema de creencias y por restar toda credibilidad a sus símbolos. Entonces las divinidades cristianas mueren a los ojos de los indios, cuando no son ellos quienes las asesinan.

b1. Muerte de las divinidades cristianas

En la mayor parte de las rebeliones, los indios reniegan del cristianismo y llegan aún a destruir sus imágenes, a profanar sus templos y a dar muerte a sus sacerdotes.

Por ejemplo, en 1536 Manku Inka exhortó a sus seguidores a renunciar a "la falsa religión" que los españoles intentaban imponerles y a abjurar del Dios cristiano al que consideraba sólo "una tela pintada que no habla"[150].

Los adeptos del Taki Unquy afirmaban por su parte que había acabado el turno de mando de Dios, y que las wak'as vencerían para otorgar la dicha a quienes las adoren y para causar desgracias a los que persistan en el cristianismo. Por ello los indios se abstenían de entrar en las iglesias o de participar en los ritos católicos y se dedicaban a quemar cruces y rosarios.

En el Muru Unquy se repitieron estas consignas y actos contra el cristianismo, y también en el movimiento de Willkas 1592 se amenazó con terribles enfermedades como castigo para quienes se habían convertido a la religión de los conquistadores; tal era el miedo infundido, que los indios se negaban a entrar a las iglesias, y cuando pasaban delante de una cruz, volcaban la cara para no verla[151].

De un modo parecido, el profeta de Aymaraes 1595 sostuvo en sus prédicas que el cristianismo era la causa de las epidemias y otras calamidades que estaban sufriendo, y en consecuencia ordenó destruir y quemar una gran cruz de madera que había en la cima de un cerro, y en su lugar mandó erigir una wak'a.

La sublevación general de 1780, estuvo colmada de manifestaciones anticristianas: Tupaq Katari, por ejemplo, prohibió a su gente comer pan de las iglesias, beber agua de las pilas bautismales y decir oraciones y descubrirse la cabeza ante el sacramento de la comunión[152]. Estando el caudillo ausente, sus tropas dieron muerte al Padre Barriga, por creer que éste "les había dicho una misa de maldición" a la que atribuían una derrota que los españoles les infligieron. Tupaq Katari no aprobó la ejecución y mandó "recoger el cadáver y sangre difundidos en la tierra" y los hizo enterrar solemnemente en Achocalla[153].

Otra ejecución de sacerdotes tuvo lugar cuando "las fuerzas comandadas por Diego Cristóbal Thupa Amaru y Mariano Thupa Amaru ocuparon Caylloma. En la

iglesia se mató entonces a 111 hombres, españoles, mestizos, indios y a 10 mujeres. Mientras esto ocurría, cierto franciscano con la custodia en la mano intentó tranquilizarlos, pero le respondieron que 'ya se acabó la misericordia, no hay sacramento, ni Dios que valga'"[154].

Un hecho similar ocurrió en Calama, cuando los indios les dijeron a los españoles y mestizos presos que "morirían sin remedio produciendo (sic) que ya no había Dios a quien apelar ni María Santísima a quien interceder"[155]. Análogamente, "en Oruro, cuando el sacerdote procuró calmar a los indígenas sacando en procesión la efigie del Santo Cristo de Burgos, éstos empezaron a declarar su apostasía a la religión católica, que hasta entonces se juzgaba que habían profesado: pues dijeron en alta voz que dicha imagen no suponía más que cualquier pedazo de maguey o poste"[156]. También "el sacerdote de Oruro, Fray Alonso Gutiérrez refiere que los indios habían traspasado la hostia con púas para que Dios virtiese sangre o hiciese milagro"[157].

Donde esta actitud iconoclasta se manifestó con mayor intensidad fue en la rebelión de los hermanos Katari, en el norte de Potosí. En Aymaya (provincia de Chayanta), por ejemplo, "mataron los indios a todos los españoles, y pasando al templo cogieron una milagrosa imagen de nuestra señora, y las indias le despedazaron sus vestiduras y le dejaron clavados en todo el cuerpo sus topos"[158]*.

En el pueblo de Macha, que está en la misma provincia, tuvo lugar un incidente parecido el mes de marzo de 1781. Dámaso Katari había convocado a todos los indios de las inmediaciones a una reunión. Los rebeldes pretendían sacar por la fuerza a los españoles que se habían refugiado en la iglesia; pero una india llamada Tomasa Silvestre los detuvo diciéndoles que no entrasen a la iglesia porque serían excomulgados. Entonces, seguida por un grupo de mujeres, asaltó el templo. El cura trató de impedírselo levantando el sagrario con la hostia, pero Tomasa se enfrentó a él y con "gritos y ademanes"** le dijo que la hostia no tiene valor más que como "una tortilla" y que "si fuera Dios no hubiera permitido que hubiesen quitado la vida a nuestro dios y rey Catari" (refiriéndose al dirigente muerto Tomás Katari). Luego

* Asimismo, cuando 4.000 indios atacaron Aullagas al mando de Dámaso Katari, "Sebastián Choque sacó a los coyaruna (mineros) de la iglesia, amenazando al cura que pegaría fuego al templo por cuatro partes" (159).

** "Estando el ayudante con el Santísimo Sacramento en las manos y perdió el respeto de Su Divina Magestad con gritos y ademanes (...) a cuyos cargos respondió la confesante que cuando estuvo delante de nuestro amo no gritó ni hizo los ademanes que su marido la sostiene" (Archivo General de Indias, confesión de Tomasa Silvestre, La Plata, 19 de abril de 1781, documento transcrito por Fernando Cajías).

se puso a desalojar a los españoles refugiados, y cuando el alcabalero Pascual Chura se escondió tras el órgano, Tomasa lo conminó a salir de allí porque si no "lo iban a colgar de su órgano". Cuatro meses más tarde esta osada mujer fue condenada a muerte por sacrílega y blasfema[160].

En una carta fechada el 7 de mayo de 1781 se relatan hechos similares, también ocurridos durante la sublevación de los hermanos Katari: "en los pueblos de Toracarí y San Pedro de Buena Vista no se han reservado ni los Sacerdotes. El insurgente que ha hecho estos destrozos es un indio nombrado Simón Castillo, quien tuvo aliento para hacer pasar a cuchillo a más de Mil almas dentro de la iglesia con más de seis sacerdotes y con su cura el Dr. Don Ysidro Herrera, quien crió a esta sacrílego, y le decía el Santo Sacerdote ¿es posible hijo que hasta mí me has de quitar la vida que te crié y te hice conocer a Dios, y que te di de comer? Respondió el indio: no te canses Yaya, porque por lo mismo tú también has de morir, y luego lo mató a palos agarrado de la custodia. (...) Después de muerto tomó una india la custodia, y le llenó el sol de coca, y escupiendo a Dios decía que era mentira, que no estaba allí, porque esa era una harina puerca que ella había traído del Valle. Tomaron también el copón de formas consagradas, y después de esparcirlas y hollarlas con los pies, bebieron chicha en él*. Con ignominia y escarnio han corrido arroyos de sangre dentro de los mismos templos, con otros desacatos sacrílegos que asombran y horrorizan. (...) al Dr. Arenas lo mataron también agarrado de la custodia con Copa de Coro. Este era cura de Cochabamba"[161].

Además de los mencionados padres Isidro Herrera, Dr. Arenas y Antonio Barriga, se puede citar a José Acuña y Félix Gisbert entre los sacerdotes muertos por los rebeldes en el Alto Perú[162].

Otra carta, escrita en Tacna el 8 de abril de 1781, informa que "al cura Fray Vicente y al Padre Valdivia los tenían presos. Se contempla los hayan muertos, cerraron la iglesia y estos malditos indios han traídoles la novedad de que el que se confiesa o/y carga cruz le dentra la bala y el que no hace esto no le dentra y así ya no (...) quieren seguir la ley de Dios"[163]. Esta creencia explica por qué los indios "ciegamente y sin temor a la muerte se arrojaban a las peleas, y aún estando mal heridos, nunca querían invocar el nombre de Jesús ni confesarse. El insurgente José Gabriel Thupa Amaro los tuvo engañados diciendo que el que no dijese Jesús había de resucitar al

* Otra versión cuenta que "un indio con una hostia consagrada corría con ella en las manos diciendo 'mirad el engaño que padecemos por estos pícaros, esta torta la hizo el sacristán con la misma harina que yo conduje del valle y después nos fingen que en ella está Dios sacramentado" (citado por Hidalgo 1983, p. 127).

tercer día, y los que lo invocaban no"[164]. De ahí es que "una vez derrotado el alzamiento, cientos de rebeldes condenados a la horca se negaron a pronunciar el nombre de Cristo antes de morir"[165].

La idea implícita en todos estos actos es que la adopción de ritos, imágenes o prácticas cristianas hace débiles y vulnerables a los indios frente a las armas españolas, y que por el contrario, el rechazo del cristianismo, la profanación de sus imágenes y el asesinato de sus ministros confiere fuerza e inmortalidad a los rebeldes, a la vez que anula el poder de sus enemigos. Por eso es que en muchas oportunidades los sacrilegios contra el cristianismo iban aparejados con ritos para destruir mágicamente la fuerza de los españoles. Así, cuando en 1780 los indios de Moscarí (norte de Potosí) ejecutaron al gobernador Florencio Lupa, le cortaron la cabeza y le sacaron el corazón, dejándolos en las afueras de La Plata[166]. Por la misma época, en Juli (Lago Titicaca) se hallaron 27 cadáveres de españoles sin cabezas ni corazones, y se sabe que los rebeldes habían prohibido a los curas que los sepultaran[167].

Tampoco en la rebelión de Zárate Willka faltaron las consabidas profanaciones de templos y los asesinatos de sacerdotes. La famosa masacre de los 27 fugitivos del escuadrón Sucre fue perpetrada en la iglesia de Ayo Ayo, donde éstos habían buscado refugio de la cólera indígena. Junto con ellos también perdieron la vida el sacerdote Juan Rodríguez, el párroco José Gomes y el capellán José María Fernández de Córdova[168].

En el templo de Mohoza se repitieron estas escenas sangrientas cuando los indígenas sublevados tomaron prisionera a una fuerza expedicionaria del ejército federalista. Los caciques resolvieron alojar a los cautivos en el interior de la iglesia mientras deliberaban sobre la suerte que correrían. Decidieron eliminarlos y, secundados por una muchedumbre de indígenas enardecidos, ingresaron en el templo. "Ciento veinte vidas -escribe Condarco- se extinguieron allí en el curso de 14 horas, de las 8 de la noche del día 1° a las 10 de la mañana del 2 de marzo de 1899. Ellas fueron arrancadas a las imágenes sagradas, a los altares, al baptisterio y a todos los rincones donde la angustia llevó a los desesperados en busca de un refugio"[169].

Por último, Ramiro Reynaga afirma (sin citar la fuente del dato) que durante el alzamiento de Jesús de Machaca en 1921, los rebeldes ajusticiaron al cura, además del corregidor[170]. Hay que advertir que después de esa fecha no se registran más actos de hostilidad de los indígenas rebeldes contra el catolicismo o contra sus ministros. La razón es quizá que la función de justificar y legitimar el orden establecido, desempeñada originalmente por la religión, se ha transferido lentamente a las ideologías políticas oficiales, no menos mistificantes que sus predecesoras. Entretanto la Iglesia fue

adquiriendo un papel neutral en el conflicto, y en los últimos años ciertos sectores progresistas del clero han apoyado las reivindicaciones indígenas (fue la Iglesia Católica, por ejemplo, la que denunció con más energía la masacre de Tolata).

Es sorprendente que los indios -que en general son tan profundamente religiosos, temerosos de la divinidad y escrupulosos en el cumplimiento de los rituales prescritos- durante las rebeliones renieguen de sus creencias católicas, profanen los templos, destruyan las imágenes sagradas y asesinen a los sacerdotes. Este comportamiento, que se aparta tanto de su manera habitual de proceder, demuestra que en tiempos de rebelión el sistema de creencias cristiano entra en crisis, sus divinidades pierden el prestigio y el respeto que antes merecían y que sus símbolos se debilitan, son reprimidos u olvidados y pasan a ocupar un lugar secundario y subordinado dentro del panteón andino.

Paralela a esta actitud de rechazo hacia el cristianismo, se observa durante las rebeliones una tendencia totalmente opuesta pero complementaria: el intento indígena por contrarrestar la influencia maligna de la religión impuesta y por ganarse el favor de las deidades cristianas, poniéndolas al servicio de la causa rebelde.

Esta manera ambivalente de proceder se inserta en la tradición andina y responde a su estructura lógica fundamental, que trata de buscar un equilibrio entre los opuestos, compensando la acción en un sentido con otra acción inversa en sentido contrario.

Así, aunque el Inca Manku exhortó a sus súbditos a renegar del cristianismo, permitió por otro lado el ingreso de misioneros cristianos en su refugio de Willkapanpa. Incluso el Taki Unquy, que era el movimiento más radicalmente xenófobo y anticristiano, contaba entre sus principales dirigentes a dos mujeres llamadas Santa María y María Magdalena, quizá como un recurso para utilizar en beneficio propio el prestigio de la religión dominante.

También Santos Atawalpa, que durante decenios arrasó con las misiones franciscanas en el oriente peruano, "no buscaba la destrucción del catolicismo sino que preconizaba una iglesia indígena (...) e intentó incorporar al cristianismo ciertas costumbres paganas como el uso de la coca, que era para él una planta sagrada"[171].

La creación de una iglesia católica nativa era una de las principales reivindicaciones perseguidas por el movimiento reformista de los caciques indígenas del siglo XVIII, que pidieron más participación de los indios en la Iglesia: el nombramiento de indios como curas y obispos, y "la formación de una iglesia católica inca correspondiente a la iglesia católica española"[172].

En la sublevación de 1780 las masas indígenas protagonizaron asaltos a los templos y asesinatos de sacerdotes, mientras que los caudillos se mantuvieron fieles a la Iglesia, quizá para no alejar de la causa revolucionaria a los indios creyentes y a los mestizos y criollos. Tupaq Amaru, por ejemplo, "llevaba como capellán suyo al dominico Fray Isidro Rodríguez, diciéndole misa en una altar portátil"[173]. Este caudillo hizo siempre grandes demostraciones de fe cristiana, y donde él y sus subordinados directos condujeron la guerra, a ningún eclesiástico se le tocó un pelo[174]. Hay que anotar que "en la provincia de Paruro, otro dominico, el padre Gregorio Santa Cruz iba predicando la rebelión y levantando a indios y a mestizos"[175].

Tupaq Katari, que por un lado prohibió a su gente decir oraciones, descubrirse ante el sacramento de la comunión, beber agua de las pilas bautismales y comer pan de la iglesia, por otro se declaró repetidas veces devoto cristiano e hizo llevar al agustino Fray Borda y a otros sacerdotes a su campamento de El Alto, para contar con asistencia religiosa regular. Allí se celebraban a diario misas solemnes, y en ocasión en ciertas fiestas, como el Corpus, se organizaban procesiones, que fueron vistas por los españoles[176]. También se hizo trasladar a El Alto a la Virgen de las Letanías de Viacha[177].

En el norte de Potosí, escenario de los peores sacrilegios contra el cristianismo, Tomás Katari contaba con la colaboración del cura de Macha, Gregorio Merlos, quien "parece haber sido el autor o consejero de varias cartas de Catari"[178*].

Junto a los sacerdotes españoles secuestrados o colaboracionistas, los sublevados pretendían tener un clero indígena. Tenemos el caso del indio Nicolás Willka, que oficiaba como obispo y recibía los honores correspondientes[179], y el de otro indio que decía misa y era como capellán de las huestes de Tupaq Katari[180].

En resumen, se busca poner a las imágenes y símbolos cristianos al servicio de los alzamientos, y se intenta utilizar a la Iglesia Católica para los fines indígenas, ya sea obligando a los sacerdotes españoles a asistir a las tropas rebeldes, o bien creando una iglesia católica nativa con ministros indígenas. Este intento por anular el influjo negativo de la religión del adversario y por hacerla propicia no difiere de la práctica incaica de rendir culto a los dioses antioficiales de los pueblos extranjeros vencidos, cuyas imágenes estaban convenientemente encadenadas en señal de sometimiento y como precaución contra cualquier posible alzamiento.

Ya sea porque los insurrectos proscriben y asesinan a las divinidades cristianas, o porque las subordinan a los fines rebeldes, anulando sus contenidos malignos y opresivos, el hecho es que durante las sublevaciones los símbolos cristianos pierden su

poder, su prestigio y su credibilidad, ya no inspiran fe ni infunden temor, siendo más bien olvidados, reprimidos o relegados a una jerarquía inferior. En definitiva, mueren para los indios.

El debilitamiento o la muerte de los símbolos cristianos precipita la bancarrota de ideología oficial plasmada en ellos: se resquebraja el sistema de creencias, valores y actitudes de conformismo y sometimiento, y se desacreditan las justificaciones sobrenaturales de la opresión, descorriéndose así los velos ideológicos que encubren la realidad indígena. Entonces la injusticia y la explotación aparecen en su cruda desnudez, y el orden establecido pierde toda legitimidad.

Al entrar en crisis los símbolos cristianos, todo el sistema de valores, creencias y normas implícito en ellos resulta incapaz de canalizar la energía psíquica hacia los fines del orden establecido. Por carecer de sustento ideológico y valorativo, las actitudes conscientes de conformismo se debilitan y la máscara de sumisión hacia el opresor se disgrega.

En estas circunstancias, todo el caudal de energía psíquica represada invierte su flujo y se vuelca hacia las profundidades del inconsciente colectivo, despertando las imágenes arcaicas y los símbolos históricos dormidos.

Una vez reactivados, estos arquetipos latentes del pasado prehispánico irrumpen en la conciencia indígena y se apoderan de ella. Entonces los antiguos dioses andinos muertos por la Inquisición resucitan.

b2. Resurgimiento de los dioses andinos

Durante las rebeliones, las divinidades prehispánicas abandonan su letargo subterráneo para tomar parte activa en la emancipación indígena. El Héroe Civilizador, ya sea como Inca o como rayo, resurge encarnado en el caudillo del alzamiento. Lo auspician las divinidades ctónicas del terremoto y la serpiente.

El Inca y la serpiente. El Inca, muerto por los conquistadores en 1532, revive entre 1536 y 1572 con Manku Inka, Titu Kusi y Tupaq Amaru I, los soberanos rebeldes de Willkapanpa. En Vitcos, la capital del imperio disidente, se restablecen las tradiciones dinásticas y la antigua religión imperial. La adoración a las momias de los antepasados y el ceremonial cuzqueño de culto al Inca son restaurados, y se construye un templo para venerar al ídolo del Sol (P'unchaw), rescatado del templo de Qurikancha en el Cuzco.

Simultáneamente, en los territorios ocupados por los españoles, reviven las wak'as de Pachakamaq y de Tupaq Amaru o serpiente soberana. Ambas son divinidades ctónicas y antioficiales del subsuelo, que representan al terremoto subversivo. En torno a Pachakamaq se agrupan las wak'as oficiales del Tawantinsuyu, que también han vuelto a la vida, encarnadas en los dirigentes del Taki Unquy. Estos arquetipos reactivados se apoderan de la conciencia indígena bajo la forma de un complejo autónomo dominante, lo cual explica las crisis de histeria, las visiones y las revelaciones que los profetas del movimiento experimentaban.

La resurrección del Inca en Willkapanpa está pues secundada por el resurgimiento de las divinidades rebeldes del terremoto, alrededor de las cuales se han reagrupado las demás wak'as oficiales revividas por los ritos rebeldes.

El Inca reaparece también en los profetas indígenas dirigentes del Muru Unquy (1590) y de la asonada de Willkas (1592), que dicen representarlo y que predican el regreso al culto de las wak'as.

La figura del soberano cuzqueño vuelve a surgir encarnada en Juan Vélez de Córdoba, líder de la revuelta de Oruro en 1738, quien afirmaba ser descendiente de los incas y proclamaba la restauración del Tawantinsuyu.

Un lustro más tarde, Juan Santos Atawalpa se proclama hijo de Dios y heredero legítimo de los incas Atawalpa y Wayna Qhapaq[181], y adoptando el título de Apu Inca, anuncia que "a los españoles se les acabó su tiempo" y que en cambio a él mismo le llegó el suyo. Manifiesta su intención de recobrar la corona que le quitaron Pizarro y los demás españoles, cuando mataron a "su padre" y enviaron su cabeza a España. Afirmaba poseer mucho oro y plata escondidos, que mostraría luego de coronarse, pero los españoles no los poseerían. Declaraba también tener poder para "hacer temblar la tierra" y para detener el Sol a fin de tomar venganza de los españoles que tenían tiranizadas sus tierras[182].

Santos Atawalpa aparece así como el Inca redivivo. Su capacidad para detener el Sol, y la alusión que hace al Inca decapitado cuya cabeza está en España, lo asimilan a Inkarrí resucitado, mientras que su potestad para hacer temblar la tierra y para tomar venganza de los españoles lo identifican con el terremoto rebelde.

Fieles a la tradición andina, los caudillos principales de la sublevación general de 1780-82 proclamaban ser incas, y sus seguidores les atribuían poderes sobrenaturales:

José Gabriel Kunturkaki era efectivamente descendiente directo de Tupaq Amaru, el último Inca de Willkapanpa. En varios bandos publicados se declaró "José I

Tupa Amaro, por la gracia de Dios, Inca Rey del Perú (...) Comisario y Distribuidor de Piedad Divina por Erario sin par, etc."[183]. En su indumentaria, que era la de un aristócrata europeo de la época, llevaba algunas prendas que recordaban el atuendo incaico. Un escritor anónimo español lo describe así: "Vestía antes siempre de gala, y en su casa se trataba bellamente. Después llevaba vestido de fondo, y terciopelo, con media blanca de seda: sobre la casaca traía lo que en su idioma llaman uncu, de lana tejido del país, pero bordado de oro, sobre el fondo que era morado. Allí estaban sus armas o las de sus antepasados, si las tenían. Traía también dos hondas tejidas de seda, y cruzadas sobre los hombros, en forma de banda, y otra tercera amarrada a la cintura. Usaba sombrero de tres picos, bien armado, con sólo una pluma por un lado, y en la copa una cruz pequeña de paja, que llaman ellos chilligua. Llevaba dos soberbios caballos, en que regularmente hacía sus entradas a los pueblos, con aderezo rico de realces, y con estas brillanteces, no deslumbraba poco"[184].

Es significativo que según la denuncia de un español, Mariano, el hijo de Tupaq Amaru "se exhibía con el símbolo real de los emperadores incas, la maskaypacha, en las procesiones efectuadas en el Cuzco el 24 de abril y el 15 de agosto de 1778"[185].

Es probable que Tupaq Amaru se haya se haya considerado a sí mismo como el Inca que venía a restablecer la justicia y a devolver a los indios su imperio perdido. El padre Borda le atribuye haber dicho que "ya es tiempo de que se cumplan las profecías de dar a cada uno lo que es suyo y al César lo que es del César". Seguramente se refería a la profecía sobre la restauración del Imperio Incaico, que figuraba en la introducción a una edición del siglo XVIII de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega[187]*, o bien a los mitos de Inkarrí, que aún en nuestros días pronostican el retorno del Inca.

En el contexto de este providencialismo se comprende que Tupaq Amaru haya afirmado contar con la voluntad divina y que actuaba guiado por un mandato celestial**. Según otra fuente realista, Tupaq Amaru decía que "Todos los que muéran bajo sus órdenes en esta guerra tienen seguridad de que resucitarán después de que

---

* Es casi seguro que Tupaq Amaru conoció esta edición de la obra de Garcilaso y que influyó decisivamente en él. Lo cierto es que una vez sofocada la rebelión, el rey Carlos III ordenó que se recojan secretamente todos los ejemplares de la mencionada obra, pues "nunca debió permitirse la profecía supuesta del prefacio de dicha historia" (CDIP 1982 Tomo II p. 810).

** "Ahí está Dios quien con su misericordia me ayudará y remunerará mi buen deseo", sostuvo Tupaq Amaru en una oportunidad, y cuando fue excomulgado dijo con firmeza que "Dios sabía su intención", dando a entender que lo guiaba un mandato celestial[188].

haya finalizado y disfrutarán de las riquezas de que están indebidamente despojados"[189]*.

Los seguidores indígenas de Tupaq Amaru le atribuían cualidades semidivinas. Cuando el caudillo entró en la plaza de Livitaca "los indios venidos a rendirle homenaje lo saludaron con estas palabras: 'tú eres nuestro Dios y Señor y te pedimos que no hayan sacerdotes que nos importunen'"[190]. En Tacna, los rebeldes también le atribuían poderes sobrenaturales cuando sostenían que "es orden de su rey Tupa Amaru que no dejen una cara medio blanca siquiera y que si no obedecían habría de venir un viento furioso que los arrebataría y los llevaría donde Tupa Amaru y que una flecha que vendría por el aire los pasaría a todos"[191]. Meses después de haber sido ejecutado por los realistas, "cundió entre los indios la versión de su resurrección y varios grupos se movieron"[192]**.

Tomás Katari, por su parte, se hacía llamar "el Soberano, Inca Rey, etc."[195]. Este líder tenía gran ascendiente entre los indios de su provincia, que le tributaban una verdadera veneración y le besaban los pies o la ropa***. Al respecto, Manuel Bodega, corregidor de Paria, dice que Tomás Katari "es el oráculo a quien los naturales de esta provincia consultan sus dudas y cuestiones, y de cuya boca sólo esperan las respuestas para proceder a sus violentos hechos, y es por esto, según sé, que le han adoptado el nombre de Rey, propio y privativo del Soberano, y aún otros nombres divinos, por razón de que lo miran como el redentor de su pueblo de los tributos y demás obligaciones (...), y en cuya exención y libertad los tiene falsamente imbuidos Catari"[196]****.

---

* "Don Francisco de Cisneros dijo que ha oído públicamente que José Gabriel Tupa Amaru, con el fin de que los indios no temiesen la muerte, y entrasen a pelear sin temor les decía que a los tres días de cómo muriesen, los habría de resucitar". (Colección Documental del Bicentenario de la Revolución de Tupac Amaru, 1982 Tomo III p. 260).

** Al año siguiente (en 1783) Felipe de Velasco Tupaq Inka Yupanki, de Waruchirí, mandó a un emisario para averiguar "si los habitantes de Tinta persistían en los mismos designios de continuar su alzamiento y verificar si era cierta la existencia de José Gabriel a lo menos por las noticias que tomase en cuenta si vivía si se hallaba coronado en el gran Paytiti", en cuyo caso "esperaban renovar la pasada sedición"[193]. Metraux añade que los indios de Waruchirí llegaron a alzarse ante el anuncio de la resurrección de Tupaq Amaru en el reino amazónico de El Dorado[194].

*** Manuel Alvarez confirma que "los indios trataban de Rey en sus cartas a Catari y le besaban los pies, o cuando eran muchos, la ropa"[197].

**** Según el Corregidor Alós, "era imponderable la sumisión y diferencia que le tenían los indios, en

También vimos que la india Tomasa Silvestre se refería a él como "nuestro dios Tomás Catari". Otra muestra de este carácter casi sobrenatural que le atribuían es que "la noticia sobre el asesinato de Tomás Catari (...) se difundió (...) causando hondo pesar en el alma de los indios, que se resistían en principio a darle fe. Cuando tuvieron la desconsoladora certeza, surgieron en su seno leyendas sobre la resurrección del idolatrado caudillo"[198]*.

Conociendo estas versiones, Julián Apaza trató de demostrar que el difunto Tomás Katari habían resucitado en él[199]. Para ello, al iniciar el cerco de La Paz, Apaza (que era un indio común) se hizo nombrar "Tupacatari Inga Rey"[200].

Según el comandante Segurola, en una oportunidad "el Tupacatari bajó a la [ciudad sitiada] con mascaroncillos dorados en cada rodilla que llaman mascaipacha, y un sol al pecho como acostumbraban los incas"[201]. Para reforzar esta imagen, el caudillo "había instalado una corte en los altos de La Paz. Rodeado de gran aparato se hacía prestar obediencia ciega (...) e impresionaba a sus partidarios con insignias de poder y prácticas esotéricas"[202]. Como inca semidivino, en una carta a Segurola, Katari declaraba ser enviado de Dios: "Si, haciendo poco caso de mi persona, quiere propasarse de mí, pues advierta que para mí no son capaces los de la ciudad y si es tocante a providencias, las tengo sobresalientes, pues yo soy mandado de Dios, que ninguno tiene potestad de hacerme nada, y así me parece todo lo que digo es palabra del Espíritu Santo, pues soy tan cristiano como cualquiera"[203]. Según Esteban Loza, el escribano de la expedición de Reseguín, Tupaq Katari se atribuía poderes sobrenaturales, pues afirmaba hablar con la Virgen y "decía tenía dominio sobre los elementos, y para acreditarlo sacaba el sable y embestía a los torbellinos de viento y polvo que regularmente se forman en la puna y les hacía ver a los indios que los deshacía con facilidad a cuchilladas, sin que le dañasen"[204].

Como lo había hecho Tupaq Amaru, Katari "persuadió a los rebeldes sus secuaces que todos los que muriesen en las batallas resucitarían a los tres días"[205], y al morir él mismo exclamó: "*nayawa jiwtxa nayjarusti waranqa waranqanakawa kutinipxa*: yo muero hoy, pero mañana volveré convertido en miles de miles"[206], una promesa de retorno mesiánico. De hecho, la figura de Tupaq Katari, asimilada al arquetipo del Inca

---

tanto grado, que puedo asegurar a Vuestra Alteza pasa a superstición e idolatría, pues me dicen llegan a tributarle adoración que recibe este indio maligno, trayendo sobre la cabeza un plumaje como insignia de poder" (Hidalgo 1983, p. 129).

* "Dámaso Catari se halla a la sazón en el pueblo de Quillaquilla con el destino de averiguar si era cierta la muerte de don Thomás, pues corrían voces entre los naturales que había resucitado" (CDIP 1982, tomo II, Vol. 3 p. 165).

aletargado en el subsuelo, es el símbolo que aglutina las reivindicaciones de los aymaras contemporáneos.

No es por casualidad que los grandes caudillos de las sublevaciones han llevado el nombre de Amaru o Katari, la serpiente ctónica. Podemos citar entre ellos los siguientes:

Tupaq Amaru I, el último inca de Willkapanpa, ejecutado en 1572. Su nombre se traduce como serpiente real o serpiente soberana, y dado que este Inca nació ya bajo el régimen rebelde de Willkapanpa, es posible que la elección de su nombre haya estado influida por esta circunstancia, pues no deja de ser significativo que una de las wak'as que por entonces resucitaron con el movimiento del Taki Unquy fue justamente la de Tupaq Amaru.

José Gabriel Kunturkanki, que como se tiene dicho, era descendiente de Tupaq Amaru I de Willkapanpa, eligió el nombre de su antepasado para comandar la sublevación general de 1780-82*.

El cacique Tomás Katari y su hermano Dámaso, que dirigieron el alzamiento indígena del norte de Potosí, "descendían también de la antigua aristocracia gentilicia (...), el apellido Catari (...), reptil venenoso, lo indica claramente"[207].

Julián Apaza, caudillo del levantamiento paceño, era un indio común que adoptó el nombre de campaña de Nina Katari (serpiente de fuego), que luego cambió por Tupaq Katari (serpiente real o soberana)[208], en homenaje a Tupaq Amaru y a Tomás Katari. En el ocaso de la rebelión aparecieron muchos Tupaq Kataris y Amarus[209]. Por ejemplo en Chocaya (Potosí) había tres hermanos Calabi que se llamaron Tupamaros[210], y en Larecaja y Omasuyos la sublevación estaba comandada por varios Tupaq Kataris y un Nicolás Nina Katari[211].

Hemos visto que desde tiempos precolombinos la serpiente es la divinidad serrana del terremoto y que simboliza al pachakuti o cataclismo transformador y a la furia rebelde de los pueblos sometidos, es decir, a las fuerzas subversivas que conmueven desde abajo al orden establecido. También vimos que en la mitología andina moderna el terremoto es la señal de que los miembros de Inkarrí se están juntando bajo

* "José Gabriel Condorcanki Noguera Tupac Amaru, cacique de Pampanaca, Tungasuca y Surimana, tenía un origen ilustre y simbólico. Descendía en línea recta de doña Juana Pilcowaco, hija del último inca Tupac Amaru, ajusticiado por el virrey Toledo de la plaza del Cuzco en 1572. Su genealogía estaba oficialmente reconocida por los sucesivos virreyes desde 1609 y acatada por los corregidores de Cuzco y Tinta. (...) En consecuencia, José Gabriel tenía por línea recta femenina el apellido de Tupac Amaru, y el apellido específico y familiar de Condorcanki. Le correspondía apellidarse Condorcanki, pero prefirió usar el de Tupac Amaru por prestigio social e histórico" (Valcárcel 1975).

tierra y por tanto anuncia el advenimiento del Inca. Por esta razón los caudillos de las sublevaciones, verdaderos incas rebeldes, surgen bajo los símbolos de la serpiente, de Pachakamaq, o del propio terremoto. Las divinidades sísmicas vendrían a ser pues algo así como los wawqis o "ídolos hermanos" de los incas rebeldes modernos (cada uno de los incas del Cuzco, desde Manku Qhapaq hasta Atawalpa, tenía su wawqi o "ídolo hermano" que lo representaba, y al cual se le rendía idénticos honores que al soberano correspondiente. El wawqi definía el simbolismo particular de su "Inca hermano")[215]. La serpiente o el terremoto simbolizan pues el carácter subversivo y transformador del caudillo rebelde y propician sus actividades revolucionarias*.

Además de la serpiente, los dirigentes rebeldes de 1781 invocaban en su auxilio a otras potencias del subsuelo. Tupaq Katari, por ejemplo, "se arrimaba a las sepulturas antiguas de los gentiles, cuyas ruinas existen en todo el Perú, y a grandes voces decía, ya es tiempo que volvaís al mundo para ayudarme"[214]. Es asimismo significativo que Tupaq Amaru "hacía con frecuencia sus discursos cerca de los cementerios"[215], seguramente para obtener la ayuda de los antepasados indígenas remotos.**

Se pueden citar varios otros casos en que la aparición de la serpiente sísmica estuvo asociada al surgimiento de un movimiento indígena. Por ejemplo, durante el terremoto de 1600 que asoló Arequipa, en Ubinas "solían hablar con una culebra a quien llamaban chipiroque (...), la cual se les aparecía en el río levantando el medio cuerpo sobre el agua, con rostro humano pero feísimo. (...) Antes del terremoto se apareció esa antigua divinidad y les reclamó por ya no adorarla ni hacerle más sacrificios, y los amenazó con enviarles un castigo memorable"[217]. "Algunos profetas anunciaban que la ciudad (Arequipa) quedaría sumergida con todos sus habitantes. Muchos indios se dieron a la fuga, abandonando y haciendo grandes fiestas en honor de las wak'as; otros aún presa del pánico se colgaron, pero la mayoría de los indios, guiados por sacerdotes nativos que aseguraban hablar con sus wak'as, se retiraron sobre una montaña alta para librarse"[218].

---

* Obviamente esta no es más que una analogía, y de ningún modo implica hayan tenido efectivamente un ídolo material que los representa y al que se le rinda culto.

** También Diego Cristóbal Tupaq Amaru, en su retirada de Carabaya, había "publicado a los vecinos de los pueblos de su tránsito que iba a buscar unas columnas de leones, tigres y otras fieras para que devorasen al ejército español"[216]. Ya sabemos que los animales salvajes se vinculan al mundo de Abajo. Por último, el jefe rebelde Alejandro Kallisaya, seguidor de Tupaq Katari, rendía culto a una "piedra del milagro" en un santuario erigido por orden suya, el cual estaba atendido por una sacerdotisa.

"Juan Manuel Cáceres, escribano de la Junta Tuitiva de la ciudad de La Paz, se alzó en Sica Sica en 1811, secundado por el cacique Tito Cocha, con el propósito de restaurar el imperio de los incas. Puso asedio a la ciudad de La Paz, gobernada a la sazón por Domingo Tristán, pero fracasó ante las fuerzas de Don Pedro Benavente, en las alturas de Collocollo"[219].

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el simbolismo mesiánico del Héroe Civilizador estuvo representado por el título de Willka que adoptaron los principales caudillos aymaras de la época.

Por ejemplo, fue un Willka, "noble varón de ascendencia real", el que se alzó al mando de miles de indígenas, contra las depredaciones autorizadas por Melgarejo en 1866. Una expedición punitiva comandada por el general Antezana reprimió brutalmente el levantamiento"[220].

"Algo más tarde [en 1870-71], es también un Willka el que dirige las masas campesinas contra el gobierno del general Melgarejo. Investido del rango de 'general en jefe de los indígenas comunarios de las provincias del norte', tenía más de veinte mil indígenas a sus órdenes, con los que cercó La Paz en defensa de los revolucionarios. El general Quintín Quevedo se vio obligado a vitorear a este Willka para poder escapar a la furiosa persecución de los indios"[221].

El más célebre de los caudillos que llevaron el título de Willka fue Pablo Zárate, que comandó las fuerzas indígenas rebeldes en la Revolución Federal de 1899. El Estado Mayor de esta sublevación indígena estaba conformado por tres Willkas: uno de ellos, Cruz Mamani de Caracollo, recibía el título de "Villca Segundo". El tercer willka era posiblemente Manuel Willka, cuyo nombre acompaña al de Zárate en los principales documentos debidos al caudillo[222]. En sus combates, los indígenas enarbolaban tres banderas, que correspondían a los tres willkas, lo cual parece indicar la existencia de una coalición de tres fuerzas[223].

Además de estos tres comandantes, entre los líderes locales de la rebelión figuraron Pedro Saravia Wilka y Bartolomé Willka de Sacaca[224], y "el general Feliciano Villca" de Chayanta, que se arrogó el título de Presidente y exigió que se le rindan honores a él y a su esposa[225].

Willka es, según Bertonio, el antiguo vocablo aymara con que se designaba al Sol, a su adoratorio (Willkanuta = willka uta: casa del Sol), y a los adoratorios en general[226]. En el manuscrito de Waruchiri se llama "willkas" a los sacerdotes indígenas que oficiaban en esos santuarios, y el Jesuita Anónimo precisa que los willkas eran "como prelados u obispos (...) y sólo había diez en todo el Imperio"[227]. Garcilaso de la Vega

asocia a esta palabra con el Inca. En algunos mitos andinos los Willkas son los héroes civilizadores (Wa Kon y los Willkas)[228]. Para Lira, Willka es el nombre de "una divinidad tutelar del valle de Vilcanota"[229]. Además, Willka era el título de los kurakas de Carangas[230], y también se llamaban así los capitanes chancas[231].

Willka está pues asociado a la figura del Inca y al culto solar oficial, y representa todo lo sagrado o digno de adoración, por lo cual tiene una connotación de nobleza y de liderazgo religioso o guerrero. Consiguientemente, todos los caudillos que adoptaron el título de Willka buscaban asimilarse al arquetipo del Inca-Héroe Civilizador y dar a su liderazgo un carácter sobrenatural o sagrado y una legitimidad enraizada en las antiguas tradiciones indígenas.

Ya vimos, por ejemplo, que los primeros Willka se atribuían ascendencia noble, eran reverenciados como soberanos y aspiraban al liderazgo de todos los indígenas.

También Pablo Zárate Willka "se atribuía prosapia incaica" (como lo asegura Bautista Saavedra)[232] y "procuraba exaltar su personalidad proporcionándole los signos de una majestad exterior. Usaba (...) un sombrero de plumas. En sus días de celebridad acostumbraba hacer su ingreso a las poblaciones de la altiplanicie airosamente montado en una cabalgadura finamente enjaezada"[233]. De hecho "el jefe rebelde de 1899 era objeto de la veneración indígena, habiendo llegado las multitudes indias a humillar el orgullo de los hacendados imponiéndoles la obligación de rendir a su jefe las reverencias reservadas a los soberanos"[234]. Además, en repetidas ocasiones manifestó públicamente sus aspiraciones a la presidencia de la República, y se sabe que los indígenas le llamaban "presidente Willka", pues deseaban tenerlo como jefe de la patria india. También algunos de sus seguidores se proclamaron ministros[235].

Debido a la ascendencia noble que se atribuía, a su título incaico de Willka, al fasto con que se rodeaba, a los honores y la veneración que se le tributaba, y a sus aspiraciones a la jefatura de un Estado indígena, es muy probable que la población nativa haya identificado a Pablo Zárate con la figura mítica del Inca.

En la sublevación de 1899 hubieron otros caudillos que se proclamaron herederos del incanato, si es que no incas reencarnados. Tenemos entre ellos a Juan Lero y a Santos Markat'ula.

El primero fue el cacique de Peñas y tenía su residencia en el Tambo de Iro. En la época de la insurrección "era el cacique Juan Lero un hombre ya casi sexagenario, poseedor de cierto grado de ilustración, conocedor de las 'seculares tradiciones de su raza' y depositario de los 'latentes recuerdos de Tupac Amaru y otros antiguos

líderes indígenas'. Según apreciaciones contenidas en un documento judicial de la época, blasonaba de ser 'descendiente de los caciques de la antigüedad', habíase titulado siempre hatunruna, y existe plena y completa evidencia de que él mismo se daba ese apelativo"[236]. Al conocer la noticia sobre el triunfo de Pando, Lero declaró a su comunidad en abierto estado de subversión, constituyó un gobierno indígena y se proclamó Presidente[237].

"Santos Markatola, el curaca de Curawara aspiraba a ejercer la suprema autoridad de la población indígena, a la usanza colonial". Los pobladores de la estancia de Ilata lo "conducían en una litera, como si se tratara de un real heredero al trono incaico"[238]. Fernando Loayza Beltrán relata que después de la matanza de dispersos ocurrida en Peñas, grandes multitudes se sumaron al cortejo del caudillo José Santos, que "en marcha a la metrópoli debía ocupar el solio de la nueva Bolivia, sellando con su exaltación a la primera magistratura la restauración del trono de los incas. El caudillo viajaba sentado en una silla de cardo que cargaban en hombros los aborígenes de Carangas, precedidos por avanzadas de Peñas que hacían sonar pututus y llevaban heraldos con trompetines de lata"[239].

El sucesor de Santos Markat'ula fue Martín Vásquez, que recibía el título de "Gran Cacique" y "Apoderado General". Lideró el movimiento de Corocoro entre 1912 y 1914 y proyectaba convertirse en "Primer Ministro" de un gobierno en el que "los cantones y vicecantones estarían dirigidos por campesinos nombrados entre ellos"[240]. En representación de varias comunidades viajó a Lima para conseguir títulos coloniales sobre las tierras usurpadas por las haciendas, y halló también documentos que probaban su condición de "indio principal"[241]. Su intención de establecer un gobierno indígena y su vínculo con la antigua nobleza india lo identifican con el pasado incaico que quería resucitar.

Según declara el nieto de uno de los caciques seguidores de Vásquez, "los comuneros buscaban en el curso de su lucha un brazo cercenado de Tupac Katari, el caudillo de la rebelión aymara de 1781, el cual se encontraba 'prisionero', enterrado en un cerro en tierras comunales vendidas a la hacienda"[242]. Aquí el legendario Tupaq Katari se asimila a la figura mítica de Inkarrí, que regresará cuando sus miembros descuartizados se unan de nuevo. En la medida en que se encuentren el brazo de Tupaq Katari, simbólicamente preso en las tierras despojadas por la hacienda, los campesinos sublevados podrán recobrar esas tierras y restituir la totalidad sagrada del ayllu.

El 25 de marzo de 1914 el periódico "El Diario" mencionaba la "supuesta llegada 'cual un nuevo mesías' de un general extranjero con el único objeto de hacer una

distribución de tierras entre los campesinos, inaugurando una nueva era. Habrían nuevas leyes, los indios tendrían sus representantes en el Congreso, no pagarían impuestos y los jóvenes no serían obligados al servicio militar"[243]. Se trataba de Rumi Maki, el caudillo de la rebelión de Puno, con la que posiblemente el movimiento de Corocoro tenía vinculación (Rumi Maki había sido oficial del ejército peruano antes de este episodio)[244]. En el contexto de las creencias indígenas, un mesías que viene a iniciar una nueva era de bienestar no puede ser otro que el Inca (o Tupaq Katari) reencarnado.

El simbolismo del Inca resurrecto aparece nítidamente en la rebelión de 1947 en Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí. El movimiento se inició a raíz del Primer Congreso Indigenal (convocado por el Presidente Villarroel en 1946), que fue presidido por el dirigente campesino Chipana Ramos. Muchos caudillos del levantamiento adoptaron los títulos de "Inca", "Inca Segundo" o de "Presidente", como se advierte en la siguiente nómina:

Hilarión Grájeda	"El Presidente"	Prov. Ayopaya
Idelfonso Apaza	"Inca II"	Prov. Tapacarí
Manuel Andia	"Inca"	Prov. Aiquile y Mizque
Octavio Ferrufino	"Inca II"	Prov. Aiquile
Manuel Tuco Zabaleta	"El Presidente"	- - -
Mariano Vera	"Presidente"	Prov. Ayopaya[248]

Una noticia publicada en el periódico cochabambino "Los Tiempos" el 9 de abril de 1946 dice que en las provincias de Mizque y Aiquile algunos de estos cabecillas "realizan una prolija labor de agitación a la indiada, incitándola a rebelarse contra los patrones y a restituir el Imperio Incaico"[249].

El movimiento katarista contemporáneo busca hacer la revolución en el campo "enarbolando los estandartes de Tupac Katari y de Bartolina Sisa". En la memoria colectiva aymara, el legendario caudillo de 1781 (prácticamente olvidado durante muchos años) revive identificado con el arquetipo del Inca. Efectivamente, en una clara evocación al mito de Inkarrí, los aymaras contemporáneos dicen que los miembros del cuerpo descuartizado de Tupaq Katari, desperdigados por cerros y pampas en todo el Altiplano, se van uniendo bajo tierra, y que cuando se restituyan totalmente, Tupaq Katari regresará para liberar al campesino[250]. Por ello, en un documento del MITKA se alude explícitamente al retorno de Tupaq Katari, e incluso se habla de un culto al héroe indígena[251].

También en este caso el Héroe Civilizador revive encarnado en el líder del movimiento. No deja de ser significativo que en el acto de conmemoración de la muerte de Tupaq Katari, efectuado en Ayo Ayo el 15 de noviembre de 1982, varios oradores indígenas llamaron a Genaro Flores el "Segundo Tupaq Katari"[252].

Es probable que la misma palabra katarismo como nombre genérico del movimiento evoque inconscientemente en sus afiliados aymaras el símbolo de katari, la serpiente sísmica y subversiva que propicia las rebeliones y anuncia el advenimiento de la era indígena.

No se puede negar que el resurgimiento de la figura de Tupaq Katari obedeció en un principio a un intento deliberado de los intelectuales aymaras urbanos, que elaboraron una biografía novelada del caudillo, la cual fue difundida por Radio San Gabriel. Este hecho no explica sin embargo el inusitado éxito que la mencionada radionovela tuvo entre la audiencia campesina, ni la fuerza que luego cobró el símbolo redivivo, ni su enorme capacidad motivadora y movilizadora. Evidentemente, si el arquetipo de Tupaq Katari-Inca ha resurgido es porque la psique colectiva del aymara contemporáneo es terreno fértil para que prospere la semilla echada por los ideólogos de la etnia.

El rayo, los cerros y el terremoto. Cuentan los campesinos del norte de Potosí que los mallkus o espíritus de los cerros y su patrón Santiago o el rayo (que normalmente están identificados con el opresor), en tiempos de rebelión se tornan favorables a los indios y adversos a los criollos y mestizos[253].

A continuación examinaremos cuatro casos en que el rayo-Santiago y los espíritus de las montañas intervienen a favor de los sublevados.

En el movimiento de Yanawaras (Apurimaq) de 1546, un indio que decía ser lugarteniente de Dios predicaba que una epidemia de sarampión y viruela que se había presentado era castigo de las wak'as por el cambio de religión de los indígenas. Una noche de luna llena convocó a una reunión de 2.000 personas en la cumbre de un cerro, donde hizo una mesa ritual y exhortó a los asistentes a que abandonen el cristianismo. Como muestra de su poder divino, estando el cielo despejado, levantó la mano e hizo nevar y temblar la tierra[254]. Luego mandó que la multitud despedace y queme una cruz de madera que allí había, y en su lugar hizo erigir un ídolo.

Su condición de lugarteniente de Dios y su potestad sobre la nieve lo identifican con el antiguo Illapa o dios del rayo (recordemos que Illapa era el intermediario o emisario entre el Dios Creador y la humanidad, y que tenía control sobre todos los

fenómenos meteorológicos). Su poder para hacer temblar la tierra lo asocia con la divinidad subterránea del terremoto, y el carácter nocturno del acto refuerza su simbolismo de Abajo. A fin de aplacar la furia de las wak'as, efectúa una mesa u ofrenda propiciatoria en la cumbre de un cerro (no olvidemos que los espíritus de los cerros son hijos del rayo) y celebra otro rito purificatorio en el que quema una cruz. Se trata pues del dios del rayo que regresa bajo el patrocinio del terremoto subversivo para expulsar a la religión cristiana y reinstaurar el culto indígena.

Un caso similar ocurrió en la provincia de Willkas, donde en 1656 "un indio que decía ser Santiago profetizó la inminente destrucción de su aldea por obra de la divinidad. Convenció así a los habitantes para abandonar sus casas y subir a una montaña a hacer sacrificios y ofrendas"[255].

Aquí el profeta se identifica explícitamente con Santiago, el rayo. La ira de los dioses que anuncia está motivada quizá por el abandono del culto andino tradicional, y es posible que la fuerza que amenazaba con destruir la aldea provenga del subsuelo. Para aplacar la furia divina, el profeta celebra un rito propiciatorio (y tal vez purificatorio) en la cima de una montaña.

Hallamos elementos similares en un culto que tuvo lugar en Lircay (Huancavelica) el año 1811. Hacia fines del s. XVIII la industria minera de Huancavelica estaba en decadencia, y por consiguiente los indígenas de esta región tenían una mayor dificultad para pagar su tributo a la Corona. Este deterioro económico se agudizó a causa de una gran sequía. Empezó entonces a surgir un profundo descontento en la población indígena. "En tales circunstancias un indio de nombre Pedro Alanya, que afirmaba ser 'pongo' de Santiago, invitó a los nativos a rendir el debido culto al santo porque sólo así llovería. Convocó a los indios varias noches sucesivas a reuniones sobre las montañas. Allí preparaba una 'mesa' con maíz de varios colores, vino, aguardiente, coca, pan, flores, agua bendita, una cruz, etc., y esperaba la aparición de Santiago y de los Wamanis [espíritus de los cerros]. Santiago, hablando en quechua por boca de Alanya, anunciaba que retornaba después de mucho tiempo para traer la abundancia de las épocas pasadas"[256]. Las apariciones, al decir de algunos, estaban acompañadas de terremotos. Una noche, sesenta indígenas guiados por Alanya, que amenazaba con que las montañas tragarían a quienes no lo siguieran, se acercaron en procesión al lago de Canlalay, donde hicieron algunas ceremonias propiciatorias con cantos y bailes. Llenando de agua algunos recipientes se dispusieron a regresar a Lircay con la intención de rociar con el agua del lago las cuatro esquinas de la plaza de la aldea para que la tierra se vuelva fértil. En la iglesia, Pedro Alanya, diciendo ser

Santiago en persona, pretendió predicar desde el altar mayor, pero las autoridades españolas lo arrestaron a él y a sus seguidores[257].

Pedro Alanya dice ser pongo (servidor o también chamán) de Santiago, y afirma que la divinidad habla por boca suya. Como en los dos movimientos anteriores, ofrece una mesa a Santiago en la cumbre de los cerros. Este rito propiciatorio contiene algunos elementos cristianos como cruces y agua bendita, pero es significativo que se ofrezca a Santiago coca, alcohol y maíz, ofrendas que se dedican exclusivamente a los dioses andinos (los santos cristianos sólo reciben velas e incienso)[258]. Esto indica que aquí Santiago está considerado como una divinidad andina, y que ha recobrado su antiguo carácter de Illapa o rayo, el cual regresa "después de mucho tiempo" para restaurar la prosperidad de las épocas precolombinas.

En sus apariciones, Santiago viene acompañado por los espíritus de los cerros (de los que es el patrono) y por los terremotos[259]. Este su vínculo con las fuerzas sísmicas del subsuelo se confirma en el hecho de que Alanya amenazaba con que las montañas se tragarían a quienes no lo siguieran. El uso de elementos cristianos y el intento de predicar desde el altar mayor de la iglesia ponen de manifiesto el propósito de instrumentalizar para la causa indígena el prestigio de la religión de los opresores.

Por último, analizaremos la extraña muerte que los campesinos dieron al hacendado Julio Berdeja, incidente que desencadenó de la sublevación de Chayanta en 1927. El septuagenario Honorato Romero, de Ocurí, nos ofrece una relación completa del hecho. Según su testimonio, Berdeja fue muerto en represalia por el asesinato de un campesino. Luego de matarlo, los rebeldes (que provenían de Jatun ayllu) arrastraron su cadáver hasta Charawara, y allí lo comieron. Añade que "sus huesos fueron 'plateados' [y], para que los patrones no los abusaran o layqaska [embrujaran], fueron enterrados en el cerro Kuntur Nasa con q'uwa y otros sahumerios, diciendo *'qan sayjata kanki'*, para que ellos [los campesinos rebeldes] sigan triunfando, y les dé coraje"[260].

Una vez consumada la ejecución de Berdeja, que en rigor era un acto de justicia, los sublevados temieron que el difunto y los demás patrones los embrujaran (layqasqa) o les enviaran alguna represalia. Para conjurar este peligro comieron el cadáver, en una práctica de canibalismo ritual que se suele emplear en los raros casos en que la comunidad da muerte a un layqa o brujo maligno que está ocasionando demasiado daño, con el fin de contrarrestar las posibles influencias maléficas del ajusticiado. Acto seguido, enterraron los huesos de Berdeja, "junto con q'uwa y otros sahumerios" tradicionalmente andinos, como ofrenda propiciatoria al cerro Kuntur Nasa

(pico de cóndor), una de las montañas más importantes de la región, en cuyas inmediaciones se halla ubicado el santuario de Punpuri, consagrado al Tata Santiago*. La frase *qan sayjata kanki*, de qan (q): tú, sayjata (a): estar parado sobre algo, y kanki (a) : eres vencedor, es una fórmula ritual compuesta por palabras quechuas y aymaras, que habitualmente se usa en este tipo de ofrendas en el norte de Potosí.

Esta ceremonia tenía el doble propósito de anular el poder maligno del adversario y de volver propicios para la causa rebelde a los espíritus de los cerros (emisarios del rayo, concebidos como cóndores) y al propio Santiago, el patrono de esas montañas, para que "les dé coraje" a los indios y así "sigan triunfando".

El acto de comer y enterrar el cuerpo del enemigo para despojarlo de su fuerza maligna puede interpretarse como un rito de purificación a través del cual se pretende eliminar el poder maléfico o contaminante del opresor y de sus dioses (recuérdese el sacrificio de españoles a los que se les quitó el corazón y la cabeza, practicado por la tropa de Tupaq Katari en Juli).

En los cuatro casos examinados, Santiago es invocado, se reencarna en el líder o vuelve en persona, para propiciar y encabezar la rebelión. Se presenta como una divinidad más andina que cristiana. Aparece relacionado con los espíritus de las montañas, y en la cima de los cerros se le ofrece un sacrificio o una mesa propiciatoria para que apoye a los indígenas, y se efectúa un rito de purificación para desvincularlo de los opresores y con el fin de neutralizar la fuerza maligna del criollo y de sus dioses. Santiago resurge asociado al subsuelo y al terremoto.

Vimos que el rayo era el Héroe Civilizador y dios de la guerra precolombino, que propiciaba el triunfo de las tropas indígenas en todas las batallas. Luego de la Conquista, el rayo se sincretizó con Santiago y se pasó al bando de los invasores, al identificarse con ellos y al favorecer sus conquistas, e incluso al ayudarlos a reprimir las rebeliones indígenas (véase el capítulo V).

Sin embargo, en muchos casos, como los que acabamos de examinar, Santiago interviene en auxilio de los rebeldes, e incluso llega a encabezar la rebelión. Esto ocurre luego de celebrarse un rito en la cumbre de los cerros, como si se quisiera reencontrar lo numinoso que reside allí. El rito tiene dos aspectos: uno propiciatorio, en que se brinda a Santiago las ofrendas tradicionales indígenas, como si se tratara de una divinidad no cristiana, con lo cual se busca hacerlo nuevamente favorable a los

* Esto es al menos lo que se infiere del siguiente párrafo del trabajo de Lupa: "El patrón de Esquena era propietario de una mina de wolfram en el cerro Kuntur Nasa, cerca del Santuario de Punpuri (...) conectado por un camino carretero que parte de la hacienda a la mina" (Lupa 1978, p. 48).

indios. El segundo es el aspecto purificatorio del rito, en que se conjura o se destruye los símbolos del opresor y de su religión, y se restablece el culto andino. Así se "limpia" a Santiago de su contaminación cristiana y de su malignidad oficialista, anulando y contrarrestando las fuerzas maléficas que podrían venir en auxilio del enemigo. Esto equivale a restablecer la primitiva sacralidad andina, o como el propio Santiago dice por boca de su profeta, es una "vuelta a los tiempos antiguos" en que los dioses de Arriba eran propicios a los indios.

Por oposición al Santiago mataindios, oficialista y celeste, el rayo rebelde rescatado por los indígenas resurge bajo el signo subversivo del terremoto, y está vinculado al subsuelo antioficial. Según la creencia indígena existen dos rayos: uno llamado la Gloria, que viene de Arriba, y otro que se origina Abajo, en el subsuelo, producido por la lengua de la lagartija[261]. El rayo proveniente del cielo estaría asociado al opresor, y el rayo subterráneo tendría un carácter sísmico, rebelde y antioficial, que favorece a la causa indígena.

Como hijos del rayo, los espíritus de los cerros son también rescatados para el bando indio durante las sublevaciones. Ya nos llamó la atención que los ritos purificatorios de las rebeliones se practiquen siempre en las cumbres, y que el resurgimiento de Santiago suela estar acompañado por la aparición de los espíritus de las montañas. Es asimismo notable que los indios sublevados prefieran siempre reunirse en las cimas de los cerros y combatir desde allí. Se pueden citar varios ejemplos:

En la revuelta de Ubinas (Arequipa) en 1600, "los indios guiados por sacerdotes nativos que aseguraban hablar con las wak'as, se retiraron sobre una montaña alta"[262]. También el movimiento de Juan Santos Atawalpa se inició en la cumbre de un cerro, y este caudillo anunciaba que era el Apu Inca y que "a los españoles se les acabó su tiempo" e instaba a los pueblos a unirse con él en la cima de una montaña[263].

Análogamente, cuenta el padre Borda que cuando estaba en su parroquia de Tiquina llegó un mensajero de Tupaq Katari, con las órdenes de reclutar combatientes para el cerco de La Paz y de advertir que "no tuviesen los indios sus consultas en otro lugar que no fuesen los cerros, procurando no comer pan ni beber agua de las pilas o estanques, sino enteramente apartarse de las costumbres de los españoles"[264]. Es un hecho que durante el cerco de La Paz, los desplazamientos de los indios se efectuaban por las cimas de los cerros y que sus campamentos estaban ubicados en esas alturas. Asimismo, cuando estalló la rebelión de Tupaq Amaru en 1780, los indios de Vischongo "se tumultuaron y se posesionaron de los cerros en razón de ser rebeldes"[265]. Se sabe por otro lado que en la sublevación de los hermanos Katari en

Potosí "los indios combatían desde los cerros"[266]; y en el movimiento de Zárate Willka, los indios subieron a las alturas, allí donde la orografía lo permitía.

Un testigo presencial de la sublevación de Chayanta en 1927 recuerda impresionado que "se veía por los cerros como llamas (significando la gran cantidad de los sublevados), tropa a tropa pasar de un lado a otro"[267]. Por último, recordemos que en 1980 los campesinos de las regiones aledañas a las minas ganaron una batalla psicológica contra los militares al posesionarse de los cerros, provistos de teas.

La ocupación de las montañas es pues una constante en las rebeliones. Además de la evidente conveniencia táctica de combatir desde las alturas, existe posiblemente aquí el elemento simbólico de obtener el apoyo y la protección de los espíritus de los cerros y de su patrono, el rayo.

* * *

En síntesis, durante las rebeliones, el Inca aletargado en el Manqhapacha resucita bajo el auspicio de la serpiente sísmica, y por otra parte, el rayo -que había estado enajenado al opresor- resurge purificado de su malignidad hispanocristiana y asociado a los cerros, al terremoto y al mundo de Abajo. En ambos casos se trata del Héroe Civilizador latente que revive bajo el símbolo ctónico rebelde del terremoto-serpiente y que se encarna triunfante en el caudillo del movimiento. Este cambio es simétricamente opuesto al experimentado por las deidades cristianas, que en estas ocasiones son asesinadas, neutralizadas, o subordinadas a los fines indígenas.

En tiempos de rebelión, las divinidades que se hallaban muertas o latentes Abajo, en el subsuelo, reviven en el plano superior, y mueren las que vivían Arriba; las que estaban subordinadas pasan a ser dominantes, y se someten las que dominaban. Aquellas que se habían enajenado y malignizado son recuperadas y hechas propicias, las que ocupaban la conciencia son olvidadas o suprimidas, y las reprimidas se hacen conscientes: el universo mítico de los rebeldes se invierte completamente, para volver a ser como era en los tiempos precolombinos.

c. Transformaciones ideológicas y psicológicas

La inversión en el universo mítico rebelde conlleva notables transformaciones en la cosmovisión y el comportamiento de los indígenas sublevados. Ya vimos que la muerte de las divinidades cristianas viene aparejada por una crisis de la ideología

legitimadora del orden establecido y por una quiebra de la máscara de conformismo. Ahora corresponde examinar lo que ocurre con la resurrección de los dioses andinos.

Los arquetipos del Héroe Civilizador y del terremoto-serpiente, reactivados con la rebelión, irrumpen en la conciencia indígena y se apoderan de ella bajo la forma de un complejo autónomo dominante. Los valores, creencias, recuerdos y actitudes contenidos en estos símbolos arquetípicos conforman una nueva estructura psicológica e ideológica consciente, que reemplaza a la anterior en la tarea de transformar y canalizar la energía psíquica hacia el mundo externo.

Ahora bien, tenemos dicho que el Héroe Civilizador simboliza las experiencias históricas cruciales de los pueblos andinos y que representa por tanto la identidad cultural, los valores, las cogniciones y la personalidad básica forjados en esas experiencias. Además, por su condición subterránea y por el carácter antioficial de las divinidades ctónicas que lo propician, el Héroe Civilizador simboliza también el caos transformador, la subversión y la rebeldía.

c1. Ideología

Al revivir el Héroe Cultural, los indios recuperan la memoria colectiva del pasado andino prehispánico simbolizado por él, y resurgen los contenidos psíquicos impresos desde aquella época en el inconsciente indígena: el mito de la Edad de Oro, el recuerdo ideal de un orden universal correcto y la utopía de un mañana mejor.

Este acervo de símbolos, recuerdos, experiencias, concepciones, creencias, ideales y valores rescatados del inconsciente andino constituye el sustento ideológico de las rebeliones. En efecto, el recuerdo idealizado de un pasado glorioso de justicia, libertad, prosperidad y grandeza contrasta notablemente con el presente de opresión, miseria, injusticia y frustración, de modo que el mito de un orden andino correcto permite cuestionar el orden hispanocriollo imperante, considerado como ilegítimo y antinatural.

Por otra parte, este mito dorado de un imperio justo, próspero y libre en el pasado prehispánico ofrece el modelo ideal de sociedad para edificar en lo futuro, a la vez que demuestra la viabilidad el proyecto, pues si una sociedad mejor existió realmente ayer, ¿por qué no va ser posible reconstruirla mañana?

El pasado nostálgico y el futuro anhelado confluyen en el presente absoluto y pleno de la rebelión: tiempo heroico donde mito y utopía se dan encuentro para transformar el mundo.

El legado mítico rescatado es el impulsor de este salto cualitativo hacia la praxis liberadora, puesto que no sólo permite ejercer una crítica eficaz del orden establecido y concebir un proyecto social utópico, sino que es también el punto de partida para enunciar las reivindicaciones concretas, los programas de acción, las normas de comportamiento y el discurso justificatorio del movimiento rebelde.

Las reivindicaciones postuladas por todas las rebeliones andinas están inspiradas en el recuerdo mítico de una sociedad en que los indios eran tratados con justicia y reciprocidad, tenían autodeterminación política, gozaban de libre acceso a la tierra de propiedad colectiva, y podían ejercitar sin restricciones su idioma y su cultura. Este sustrato ideológico invariable explica el contenido de los fines perseguidos por los movimientos indígenas y permite comprender por qué esos objetivos han sido prácticamente los mismos a lo largo de toda la historia rebelde andina, como se puede apreciar en la siguiente lista:

1. Autodeterminación política
   a. Establecimiento de un gobierno indígena autónomo:
      - Restauración del Imperio de los Incas con gobierno dirigido por los indios (Willkapanpa 1536-72, Taki Unquy 1560-72, Azángaro 1759, Oruro 1738, Santos Atawalpa 1742-61, Tupaq Amaru y Tupaq Katari 1780-82, sublevación de 1947).
      - Establecimiento de una república indígena con presidente, ministros y autoridades autóctonas (Zárate Willka 1899, Corocoro 1914, Jesús de Machaca 1921, sublevación de 1947, movimiento katarista).
   b. Representación indígena en el gobierno criollo.
      - Representación indígena en el Congreso (Corocoro 1912).
      - Participación en el Gobierno (movimiento katarista).
   c. Supresión de la instrumentalización política del campesinado (movimiento katarista).

2. Igualdad efectiva entre los indios y el resto de los ciudadanos.
   a. Tener los mismos derechos y obligaciones, eliminación de las discriminaciones.
      - Acceso a la educación (sublevación de 1947, movimiento katarista).
      - Derecho a sindicalizarse (sublevación de 1947).
      - Derecho a ser elegidos gobernantes y no sólo ser electores (movimiento katarista)

b. Eliminación de privilegios injustos o abusos de los no indios.
   - Abusos de los encomenderos (Taki Unquy, Muru Unquy).
   - Abusos de los corregidores (rebeliones antifiscales 1750-79, Tupaq Amaru y Tupaq Katari 1780-82, Jesús de Machaca, 1921).
   - Abusos de los hacendados (Zárate Willka 1899, Chayanta 1927 y rebelión de 1947).

3. Eliminación de la explotación
   a. Abolición de las instituciones de servidumbre.
      - Supresión de todos los corregimientos y repartos (rebeliones antifiscales 1750-79, Tupaq Amaru y Tupaq Katari (1780-82).
      - Abolición de la mita y los obrajes (Tupaq Amaru y Tupaq Katari 1780).
      - Eliminación de la hacienda y los trabajos serviles (Willka 1860, Zárate Willka 1899, Corocoro 1914, Jesús de Machaca 1921, Chayanta 1922, sublevación de 1947).
   b. Propiedad comunal de la tierra (Willka 1865, Zárate Willka 1899, Corocoro 1912-15, Chayanta 1920, rebelión de 1947).
   c. Mejores términos de intercambio con la ciudad: control sobre la comercialización y el transporte de productos agrícolas.
      - Ruptura del monopolio comercial y de transporte de las haciendas y los pueblos (Jesús de Machaca 1921, Warisata 1921, movimiento katarista).
      - Defensa del poder adquisitivo campesino (Tolata y Aroma 1975 y movimiento katarista 1979).

4. Reivindicación de la cultura nativa.
   a. Defensa de las costumbres, tradiciones e instituciones indígenas (Willkapanpa 1536-72, Taki Unquy 1560-72, Willkas Ayacucho 1592, Santos Atawalpa 1742-61, Tupaq Amaru, Tupaq Katari 1780-82, Zárate Willka 1899, Corocoro 1914, Chayanta 1927, sublevación de 1947, movimiento katarista).
   b. Defensa del ayllu (Willka 1860, Zárate Willka 1899, Corocoro 1914, Chayanta 1927, movimiento katarista).
   c. Defensa del sistema andino de creencias (Willkapanpa 1536-72, Taki Unquy 1560-70, Muru Unquy 1590,Willkas Ayacucho 1592, Yanawaras (Apurimaq) 1576, Santos Atawalpa 1742-61, Tupaq Amaru y Tupaq Katari 1780-82, Chayanta 1927, movimiento katarista).

d. Reivindicación de la vestimenta indígena (Taki Unquy 1560-72, Muru Unquy 1590, Willkas Ayacucho 1592, Tupaq Amaru y Tupaq Katari 1780-82, Zárate Willka 1899, Chayanta 1927).
e. Imposición y oficialización del idioma nativo (Tupaq Amaru y Tupaq Katari 1780-82, movimiento katarista).

Estas reivindaciones -y en general toda la ideología de los movimientos rebeldes- han sido elaboradas a partir del sustrato de las concepciones tradicionales, y están enunciadas en términos del lenguaje simbólico andino.

Por ejemplo, la creencia en la muerte de Dios, la resurrección de las wak'as y el fin del tiempo de los españoles proporcionaron la ideología justificatoria y movilizadora del Taki Unquy, y definieron las acciones antiespañolas y tradicionalistas de sus adeptos. También la convicción de que las wak'as enviaban epidemias o calamidades para castigar a los convertidos al cristianismo puso en marcha los movimientos en Muru Unquy y Willkas 1592, y marcó su tenaz resistencia cultural anticristiana.

El convencimiento de que el Inca había resucitado fue el catalizador ideológico de las rebeliones de Tupaq Amaru, de Zárate Willka y de 1947, y definió las pautas de acción y los objetivos de los rebeldes.

Igualmente, el sacrificio propiciatorio del hacendado Berdeja al cerro de Kuntur Nasa, con la consiguiente neutralización mágica del poder criollo y la obtención del favor de los dioses andinos, permitió el salto ideológico necesario para iniciar la sublevación de Chayanta en 1927.

Otro ejemplo moderno es el "decálogo aymara", que resumía en un código andino tradicional elementos éticos y reivindicatorios del movimiento de Corocoro en 1914.

Más reciente aún es el juramento que los caudillos de la sublevación de 1947 tomaban a los indígenas conjurados. El dirigente Antonio Alvarez Mamani lo describe así: "Yo hacía para dejar estable esa organización con un juramento del tipo incanato: tendía yo un awayu negro, ahí ponía un adobe de sal, dos velas, si no hay vela, michachuwas con grasita, y ahí una cruz, una de madera o de pajita, o algún crucifijo que ellos tenían, lo ponía al centro. Los hacía jurar y por encima de ello los hacía pasar; entonces si juraban en falso, les llegaba una maldad a su ganado, su chacalismo [a sus cultivos], o una muerte o una enfermedad. Entonces ellos estaban para cumplir el mandato"[368]. Este juramento tradicional, además de reforzar la cohesión grupal de los sublevados, proporcionaba un sistema compartido de creencias y valores configurado alrededor de una referencia al pasado indígena común.

Por último, tenemos la declaración del dirigente campesino Marcial Canaviri: "De generación en generación se ha venido transmitiendo que el katarismo es *ama suwa, ama llulla, ama qhilla*, y ser siempre solidarios con los compañeros"[269]. El ideario del movimiento katarista se enuncia aquí en los términos de la moral comunitaria incaica, de la que este movimiento se considera heredero.

Aunque la ideología de los movimientos indígenas está basada en las supervivencias de la visión mítica precolombina, a la que muchos no vacilarían en calificar de arcaica o retrógada, nadie puede negar el carácter auténticamente revolucionario y moderno de la crítica social que esta ideología permite ejercer y de las reivindicaciones que plantea.

Es un hecho que toda utopía política se fundamenta y legitima en un mito que demuestra su factibilidad futura. Esto también es válido para las ideologías occidentales: la utopía del contrato social rousseauniano, que está en los cimientos mismos de la ideología liberal, se basa en el mito del Buen Salvaje*. Asimismo la utopía comunista se legitima y justifica en el mito del comunismo primitivo, una ficción ideológica que carece absolutamente de respaldo etnológico o histórico. No existe ninguna razón especial para considerar a estos mitos de cuño europeo más "progresistas" o "racionales" que el mito de la Edad de Oro incaica, fundamento de la utopía sociopolítica indígena.

Enfocando el problema desde una perspectiva nacional, el discurso político de los criollos ha hecho eco de las corrientes ideológicas europeas en boga, las cuales no siempre correspondían a la etapa real de desarrollo de la formación social boliviana.

Así, no obstante su retórica liberal y positivista, los liberales criollos mantuvieron intactas las estructuras feudales, y se abocaron a cumplir con las tareas propias de un régimen conservador: organización del aparato de Estado (administración pública, ejército, etc.), vertebración ferroviaria para servir a las industrias extractivas, creación de escuelas normales, puesta en marcha de la educación urbana; realizaciones que sin duda corresponden a la fase de desarrollo en que se encontraba el país por entonces.

Por su parte, el M.N.R., pese a su retórica nacionalista y revolucionaria, no pasó

---

* Confirmando el paralelismo con el caso andino, "el propio Rousseau nos ha guardado el recuerdo del terrible paroxismo que es apoderó de él cuando iba por el camino de Vincennes a visitar a Diderot. Cayó en trance, estuvo a punto de perder el conocimiento y de pronto se le iluminó la visión de la bondad natural del hombre y de su incompatibilidad con la sociedad existente" (Uslar Pietri "Visionarios y Ciegos"). Esta visión no difiere mucho de las revelaciones o trances extáticos experimentados por los profetas del Taki Unquy y por Santos Atawalpa, o del íntimo convencimiento de actuar por inspiración divina que tenía Tupaq Katari.

de cumplir las tareas típicamente liberales: reforma agraria, eliminación del feudalismo, libre concurrencia (ruptura del monopolio comercial de los hacendados), voto universal, educación rural. De hecho la nacionalización de las minas no hizo más que transferir la plusvalía que captaban los barones del estaño a las manos de una burocracia adicta al régimen, la cual se enriqueció ilícitamente, aspirando a convertirse en una nueva burguesía nacional.

A pesar de su retórica socialista, cuando un sector de la izquierda nacional llegó al gobierno, ni siquiera pudo llevar a cabo las tareas incumplidas por el MNR.

Este desfase entre la ideología explícita y la praxis política real nace de un deslumbramiento frente a la Metrópoli, el cual lleva por un lado a imitar acrítica y mecánicamente todo lo que allí se hace, y por el otro a volcar las espaldas a la realidad nacional (con ello no se quiere implicar que se deba prescindir del pensamiento europeo, simplemente que no basta con aplicarlo mecánicamente).

Por contraste, la ideología de los movimientos indígenas ha sido siempre el fruto de una reflexión sobre los hechos sociales concretos, tal y como son vividos por los oprimidos, y en consecuencia ha tendido a corresponder más a las condiciones históricas imperantes. Esto no excluye que el discurso indígena se haya enriquecido con el aporte de las doctrinas occidentales, como es el caso del catolicismo en Santos Atawalpa y Tupaq Amaru, el liberalismo en Zárate Willka, el anarquismo en la sublevación de Chayanta en 1927, el nacionalismo revolucionario en la de 1947 y el socialismo en el movimiento katarista actual; pero se trata sólo de elementos ideológicos auxiliares que facilitan la enunciación del pensamiento indígena.

Dada su vocación nacional, su mayor relevancia respecto a los problemas sociales concretos y su arraigo en la manera de pensar y sentir de las bases, los planteamientos indianistas son un aporte valioso para una discusión realista y pertinente de los problemas nacionales.

c2. Identidad cultural

El Héroe Civilizador, ya lo dijimos, simboliza las grandes epopeyas del pasado mítico andino en que se modeló la identidad cultural indígena. La reactivación de este arquetipo durante las rebeliones supone pues el retorno a aquel milenario caudal de experiencias, conocimientos, artes y técnicas, y conlleva el resurgimiento de las instituciones, prácticas culturales y costumbres ancestrales que fueron combatidas o desvirtuadas por el orden criollo. Así, no es casual que todas las sublevaciones examinadas se hayan caracterizado por una vigorosa afirmación de la cultura indígena y por un rechazo no menos enérgico de la cultura del opresor.

El restablecimiento de las creencias, ritos y costumbres precolombinos, y por contrapartida, el repudio violento hacia el culto, los usos y los objetos europeos, fueron una característica sobresaliente de todos los movimientos indígenas, especialmente de los siglos XVI, XVII y XVIII. Tal es el caso de Willkapanpa, Taki Unquy, Muru Unquy, Ayacucho 1592, Yanawaras 1596, Apurimaq, Santos Atawalpa y Tupaq Katari.

Otra nota común de las sublevaciones andinas ha sido la revalorización de la indumentaria indígena, cuya refinada técnica textil es quizá el mayor logro cultural andino. En las rebeliones mencionadas se tenía prohibido el uso de las prendas de vestir españolas y se prescribía la ropa nativa. Entre los caciques del siglo XVII, que precedieron o secundaron a Tupaq Amaru, hubo un renacimiento de la antigua vestimenta nobiliaria del Tawantinsuyu, ya caída en desuso por entonces[270]. También consta que Tupaq Katari lucía un atuendo similar, y que entre la ropa europea de Tupaq Amaru habían prendas incaicas muy elaboradas. Es asimismo significativo que en Sicasica hacia 1781 se ejecutaba a los indios que vestían camisas españolas en lugar de usar el traje indígena[271]. Por último, los testimonios muestran que los dirigentes (kurakas o jilaqatas) de las rebeliones de Zárate Willka (1899) y de Chayanta (1927) iban vestidos con el atuendo típico de sus cargos y que llevaban su bastón de mando, como suelen hacerlo para las grandes ocasiones ceremoniales.

Una manera tan pintoresca como frecuente de reivindicar las vestimentas y las costumbres indígenas fue imponer su uso a las clases dominantes. Durante la sublevación general de 1780-81 se registraron varios casos: en el cerco de Oruro "eran tantos los indios y tanta la dominación sobre la villa, que mandaron que hombres y mujeres vistiesen sus trajes y mascasen coca"[272]. Luego de la toma de Sorata por Miguel Tupaq Amaru, las mujeres españolas fueron obligadas a vestir de bayeta, a mascar coca y a llamarse qullas[273]. En Calama, los representantes del jefe rebelde ordenaron a todas las mujeres españolas y mestizas que se vistieran en traje de india, "con urcos y alpargatas para cuando viniese su capitán general Thomás Paniri, y que de lo contrario morirían sin remedio"[274]. También en el transcurso de la pacificación, Miguel Tupaq Amaru "tuvo la ironía de devolver a Reseguín dos soldados vestidos de indio"[275].

Las mismas escenas se repitieron en la rebelión de Zárate Willka. Cuando este caudillo estuvo en Tapacarí "visitó las haciendas y poblados, obligando a patrones y vecinos el uso del traje indígena"[276]*. Asimismo, en Mohoza, los seguidores de Willka

* "Hombres de ojos claros, barba dorada y tez blanca acudían a su puesto de mando para tributarle

forzaron a todos los vecinos a vestir a la usanza indígena[277]. Finalmente, en la sublevación de Chayanta en 1927, los rebeldes obligaron a los patrones a beber chicha y a sus mujeres a vestirse como indias[278].

Otro de los valores culturales que con frecuencia se reafirma durante las rebeliones es el idioma nativo. Basta con citar que Tupaq Katari impuso el aymara y prohibió bajo pena de muerte el uso del castellano*; que sus seguidores contemporáneos, los kataristas, impusieron análogamente el uso del aymara en las reuniones sindicales con obreros urbanos[279]**, y que la oficialización del aymara y del quechua y la implantación de la enseñanza bilingüe están entre los objetivos prioritarios del katarismo[280].

La reivindicación de la identidad cultural indígena está explícitamente enunciada en los postulados del movimiento katarista:

- "Mantener, defender y difundir nuestros valores propios según las características culturales del país"[281].
- "Alcanzar nuestra liberación sin perder nuestra identidad cultural y nacional, sin avergonzarnos de lo que somos y levantando en alto nuestra dignidad"[282].
- "Luchar contra cualquier forma de imposición y dominación cultural, contra la destrucción de la cultura, territorio y organización de las nacionalidades indígenas"[283].

La praxis misma de la rebelión revitaliza muchas prácticas culturales prehispánicas, que normalmente se hallan ya en desuso. Por ejemplo, el Padre Borda relata que llegó a Tiquina un emisario o cañari de Tupaq Katari, llamado Tomás Kallisaya, con una soga al cuello (para que lo ahorquen si no decía la verdad) y en la mano un cordel anudado (o khipu) con el mensaje de que Tupaq Katari ya se hallaba en El Alto de La

(a Willka) homenaje de acatamiento y respeto, pintorescamente ataviados con abarcas y trajes de bayeta, a usanza indígena" (Condarco 1966, p. 307).

** Fray Martín de Borda describe a Tupaq Katari "como de 30 años, vestido de uniforme, con una camiseta de terciopelo, su bastón y con mucho acompañamiento, a quien saludé en castellano, y no me respondió encargándome que no hablase otra lengua que no fuese el aymara, cuya ley tenía impuesta con pena de vida" (Valcárcel 1975, p. 192).

*** "Cuando E.T. (un dirigente de la C.O.B.) estuvo en Achacachi lo obligaron a hablar en aymara porque estaba en un principio con un discurso en castellano. Lo obligaron, rechiflaron, hasta que habló en aymara, entonces lo entendieron que está identificado con la causa del movimiento campesino y dijeron ¡Viva Tupac Katari! ¡Viva la C.O.B.! Ahí se selló la alianza obrero-campesina en los hechos, en la práctica, en la vivencia real" (Marcial Canaviri, citado por Rivera s/f p. 30).

Paz, que el mensajero transmitió a viva voz[284]. El mismo Borda añade más adelante que después de las batallas "los capitanes iban con sus nudos para relatar los muertos"[285] y que el propio "Rey Tupa Catari los usaba a un principio"[286].

Sorprendentemente, los khipus se usaron en las rebeliones hasta la primera mitad del siglo XX, si damos crédito al testimonio de Antonio Alvarez Mamani. Este dirigente describe cómo él y otros conjurados prepararon el levantamiento indígena de 1947: "teníamos una organización del tipo incanato, nuestras comunicaciones eran en khipus, caitos de colores; estábamos imitando al incario (...) porque los papeles nos descubrían"[287].

También el empleo de chaskis y la comunicación mediante fogatas son dos prácticas precolombinas que se han mantenido hasta nuestros días en las sublevaciones indígenas. Durante la insurrección de Zárate Willka, por ejemplo, "los chasquis (...) servían a los revolucionarios con extraordinaria solicitud y rapidez (...). Merced a estos eficientes auxiliares de guerra, los revolucionarios conocían con oportuna anticipación la hora en que aproximadamente aportarían las tropas leales a los pueblos de tránsito"[288]. Ya dijimos que en la rebelión de Corocoro, los campesinos de Achocalla y Sapahaqui se especializaron como emisarios y hacían llegar sus mensajes a otros departamentos, y que en la rebelión de 1927 se empleó asimismo este tipo de mensajeros. Alvarez Mamani declara que en 1947 "no teníamos nosotros los campesinos para podernos movilizar rápido los medios de comunicación, sólo como chaskis podíamos tener, como en tiempos del incario"[289]. Añade que para reunir a la gente de toda su zona, algunos dirigentes "de noche hacían una señal de fogata en la punta de un cerro y todos sabían la señal y venían. Faltando dos días hacían la fogata..."[290]. Un dirigente atestigua que en el bloqueo encabezado por los kataristas en 1979 "los campesinos salieron como chaskis a sus respectivas comunidades, a organizar el bloqueo de caminos (...). Se pasaron la voz de comunidad en comunidad, se reunieron inmediatamente, se comunicaron colindantes a colindantes, y a los pocos días el bloqueo de caminos ya había sido un hecho (...), una participación campesina que ninguno había pronosticado"[291].

De esta manera, la revitalización de los medios tradicionales de comunicación permite la movilización simultánea y unánime de comunidades aparentemente aisladas, diseminadas en una vasta zona.

En los períodos de rebelión cobran nueva vigencia las modalidades prehispánicas de organización social y liderazgo, que en muchos casos ya estaban fuera de uso en la vida cotidiana indígena. Según fray Borda "Tupac Catari estaba sometido al control de los indios principales, agrupados en 24 cabildos, que deliberaban sobre

todos los problemas atinentes a la guerra y la paz"[292]. Explica Albó que "la palabra cabildo designa el grupo o asamblea para organizar las actividades y necesidades de un grupo geográficamente homogéneo. Hasta hoy en el norte de Potosí el cabildo es el nombre de la unidad o ayllu mínimo. El hecho de que sean 24 cabildos, a pesar de que en otras partes los sitiados hablan de 7 provincias de que provenían los sitiadores, tiene también un sentido específicamente aymara. La cifra genérica típica para indicar la plenitud es en el lenguaje organizativo el 12. Son muchas las comunidades que hablan de tener 12 ayllus, aunque con el tiempo éstos hayan tomado otra reagrupación. Machaca es un ejemplo. Pero además es típica de la organización aymara la dualidad de grupos de arriba y de abajo. Los 24 cabildos establecidos en el cerco de La Paz corresponden seguramente a esos esquemas organizativos independientes del número real de cabildos que hayan existido durante el cerco. La misma frecuencia con que, al hablar del número de indios que concurrieron a determinado cerco, sale la cifra redonda de 12.000 nos hace pensar que en realidad se viene a decir: han venido todos los ayllus del contorno"[293].

Esta misma organización dualista se advierte en el asalto al pueblo de Ch'allapata efectuado por los indios de Paria en 1781. "A cosa de las cuatro de la tarde descubrieron una tropa de mil indios que vendían divididos en dos trozos con distintas banderas, la que guiaba colorada, la otra negra (...), tocando por señal unas tristes cornetas, embistieron el pueblo"[294]. "Las dos banderas liderizan probablemente las dos parcialidades, de arriba y abajo (alasaya y masaya). Las tristes cornetas son pututus, quizá incluso zampoñas o sikuri, instrumentos ligados con la asamblea masiva y con la lucha"[295].

En la sublevación de 1899, los distintos grupos de rebeldes correspondían en gran medida a los "señoríos" aymaras precolombinos, y estaban comandados por las autoridades tradicionales que equivalían a los antiguos kurakas*. El jefe supremo, Zárate Willka, estaba secundado por Cruz Mamani, el segundo Willka[296], que recuerda a la segunda persona del Inca o de los kurakas prehispánicos (el yanani).

Según el dirigente Antonio Alvarez Mamani, en la sublevación de 1947 se montó una organización clandestina completa, que incluía una red de espionaje y de agitación, y un sistema logístico que proveía de alimento y vestido a los conjurados. Cada comunidad aportaba con gente y bienes para mantener este aparato subversivo. La

* Los caudillos indígenas locales eran: Lorenzo Ramírez en Inquisivi, Juan Lero en Tapacarí y Paria, Francisco Willka en Chayanta y Mauricio Pedro en la región potosina de Sacaca (cf. Condarco 1966, p. 223).

organización estaba dividida por zonas, cada una de las cuales estaba bajo la responsabilidad de un dirigente, y se cuidaba que los colonos no ataquen a las haciendas donde vivían sino a las haciendas vecinas. Evidentemente esta organización estaba basada en los principios rotativos de la mit'a y el ayni, y la solidaridad y cohesión internas de los rebeldes estaban mantenidas por elementos ideológicos precolombinos, como el "juramento tipo incanato" descrito más arriba.

De este modo, los dirigentes rebeldes tienden a corresponder a las autoridades indígenas precolombinas, y en muchos casos, el caudillo del alzamiento está considerado como una reencarnación de la figura mítica del Inca o Héroe Civilizador. Tales atributos legitiman su liderazgo y le confieren un carisma y un aura de prestigio peculiares, que incrementan notablemente su capacidad de convocatoria.

En síntesis, la reactivación del arquetipo del Héroe Civilizador y de sus respectivos contenidos simbólicos contribuye a la configuración de una ideología alternativa, capaz de criticar el orden establecido y de postular un proyecto social coherente, así como un programa de reivindicaciones revolucionarias para ponerlo en práctica. Por otra parte, hemos visto que al afirmar la identidad cultural y la conciencia étnica indígena, esta ideología alternativa fortalece la antigua cohesión intercomunitaria y las modalidades prehispánicas de organización, movilización y liderazgo, brindando así los medios para llevar adelante una acción colectiva coordinada. De este modo, la ideología plasmada en los símbolos de Manqhapacha es el catalizador de las rebeliones. Merced a estas supervivencias precolombinas el campesinado andino logra convertirse en una "clase para sí", con expresión política propia.

c3. Personalidad

Finalmente, con el despertar el arquetipo del Héroe Civilizador resurgen las maneras de pensar, sentir y actuar modeladas en el milenario pasado prehispánico que él representa. En concreto, afloran los ideales de reciprocidad, equidad y justicia, los valores de solidaridad, disciplina, trabajo, coraje, ingenio y sabiduría, y junto a ellos renacen el orgullo étnico y la autoconfianza. De ahí es que el comportamiento indígena experimenta durante las rebeliones una transformación tan radical, que llena de asombro a los españoles y criollos que lo observan. Por ejemplo, cuando catorce mil indios atacaron con inusitado furor la ciudad de La Paz durante el cerco de Tupaq Katari, el oidor Diez de Medina advertía perplejo que "son impresionantes los improperios, injurias, desvergüenzas y osadías contra los españoles; que antes de esta sedición ni se vieron ni se oyeron: pues aquél silencio hipócrita, modestia y rendimiento

aparte con que el indio se manifestaba en presencia del español, se ven trocados en aversión y rencor implacables, y en la insolencia y descaro que cada día se ve en crecimiento"[297]. De predominantemente callado, retraído, sumiso y doble frente al opresor, el indio se torna francamente insubordinado, aguerrido, pujante y valeroso.

Fueron tantas y tan grandes las muestras de heroísmo dadas por los indígenas sublevados, que sus enemigos no pudieron menos que reconocerlas y admirarlas. Así, durante el alzamiento de Tupaq Katari, Segurola, el comandante español en La Paz, anota "y no obstante que en otras ocasiones habíamos visto pelear con ardor, nos causó admiración en ésta. De modo que si su causa tuviese justicia, merecerían el nombre más glorioso"[298]. En otro párrafo, el mencionado Segurola relata cómo los indios se habían refugiado en un cerro cercano, que las tropas españolas sólo pudieron tomar después de haberlo atacado cuatro veces, "porque los indios peleaban con una desesperación imponderable". Añade que se notaba en "los enemigos un espíritu y pertinacia tan horrible, que desde luego pudiera servir de ejemplo a la nación más valiente, porque no obstante estar atravesados de balazos, los unos sentados y los otros tendidos, aún se defendían y nos ofendían tirándonos muchas piedras"[299].

En otro combate del cerco de La Paz, el capitán realista Ledo relata que bajaron muchos indios y empujaron a los sitiados hasta las trincheras, "con tanto valor, que se presentaron a boca de cañón, pasando y repasando de una calle a otra, bailando y haciendo mofa de las balas, pues hubo indio al que se le tiraron más de ocho tiros y no se le pudo acertar"[300]. Más adelante, el propio Ledo relata que "salieron los nuestros por el lado de San Francisco y mataron dentro de una casa más de 180 enemigos que estaban emboscados, y pelearon con tanto valor, que después de acabárseles las piedras tiraban con tejas caldeadas del fuego que se había prendido en otra casa, y uno de los enemigos, vestido de colorado se entregó al fuego y no a los nuestros"[301]. En el ejército colonial se hallan asimismo referencias a indios que "se arrancaban las bayonetas clavadas en sus cuerpos para perseguir con ellas al enemigo"[302]. También "se dio el caso de combates como el Puquinakancari (Puno) en el que casi todos cayeron peleando o se suicidaron arrastrando a los abismos a sus hijos y mujeres. Los pocos sobrevivientes pedían a los vencedores ser ejecutados de inmediato"[303]. "Los indios se entregaban a la muerte como unos leones", confirma el secretario del virrey, que presenció la sublevación[304].

Tampoco escasean los testimonios del arrojo indígena en la sublevación de Zárate Willka. Se puede citar por ejemplo una de las innumerables emboscadas contra el ejército constitucional: "A media legua de Viacha, agazapados detrás de abrigos

naturales, grupos de campesinos furtivamente esparcidos por diversos lugares esperaban silenciosamente la aproximación de las tropas para lanzarse sobre ellas en ataque sorpresivo. Prevenidos oportunamente por sus iguales, los indígenas se dispusieron en orden de combate en las altas punas que se extienden desde las proximidades de Viacha a Corocoro. Cuenta el intendente del Ejército, Demetrio Toro que (...) llegando el escuadrón Sucre al frente de Coniri, aparecieron súbitamente ante el pelotón en marcha numerosos grupos de combatientes indígenas. El escuadrón hizo fuego, pero las fuerzas campesinas, poseídas de un aguerrido valor, se lanzaron contra las filas regulares, desafiando con ímpetu violento y porfiado el fuego nutrido de los fusiles"[305].

Otro caso ilustrativo es el de "las aguerridas fuerzas indígenas procedentes de Carangas, [que] no vacilaron en desafiar, en las pampas de Oruro, el fuego de los soldados del Capitán General [Fernández Alonso], y hasta se dice que pusieron en fuga a los dos batallones con los que chocaron"[306].

En otra ocasión el escuadrón Bolívar y el piquete Húsares se desplegaban hacia Paria en misión de reconocimiento, cuando "chocaron contra un numeroso grupo de indígenas, que dirigidos por Zárate Willka, se arrojaron con valor suicida contra la caballería de Fernández Alonso"*.

El coraje no fue privativo de los hombres, pues las mujeres indígenas también lo demostraron en grado superlativo. Muchas dirigentes femeninas se destacaron en la lucha: Bartolina Sisa (esposa de Tupaq Katari), quien "contribuía a las uniones del alzamiento haciendo sus veces por los casos de su ausencia y tenía la obediencia por parte de los sublevados"; Gregoria Apaza (apodada la Virreina), que era la hermana de Tupaq Katari y combatía vestida de hombre; Micaela Bastidas, la esposa de Tupaq Amaru, que estaba encargada de aprovisionar a las huestes rebeldes, y que en una oportunidad comandó a 5.000 soldados; Manuela Condori, mujer de Diego Cristóbal Tupaq Amaru; la Cacica Tomasa Titu Kuntimayta, que "al frente de un grupo de mujeres defendió heroicamente un puente en la lucha contra los realistas"[307], y que murió impasible ante el espantoso martirio a que fue sometida, al igual que la cacica Marcela Castro Pumakawa[308]. Como ya lo vimos, Tomasa Silvestre dirigió el asalto al templo de Macha y fue "honda en mano" la capitana de las mujeres en la expedición

* Ismael Montes, que presenció este hecho, lo relata así: "A poco se oyeron los disparos de rifle, percibiéndose a simple vista una fuerza de caballería que cargaba con brío a un enemigo aparente: era la escolta de Alonso, que habiendo desalojado a los indios que moraban en Paria, se lanzaba impetuosa contra ellos, dejando sembrado el campo de cadáveres. Son treinta, más o menos los indios muertos en ese acto de arrojo, tan singular como impune" (Condarco 1966, p. 337).

punitiva contra el reducto español de Aullagas; en esa acción ganó un trofeo que Dámaso Katari había ofrecido para el mejor combatiente[309].

Además de las heroicas dirigentes, innumerables mujeres indias anónimas combatieron con gran valor. Por ejemplo, un parte militar español relata cómo "los pocos indios que había en el pueblo, con bastantes mujeres y criaturas, tomaron un cerro (...) donde fueron atacados y murieron casi todos. No se habrá visto igual obstinación y desesperada defensa como la que se vio en esas indias (...), se veían con fusil en el pecho y no solamente no pedían perdón, pero no cesaban de tirar piedras y llenar de injurias a la tropa"[310]. También hay constancia de que durante el cerco de La Paz las mujeres nativas ayudaban a los hombres en los asaltos con pedrea[311].

El valor indígena se hace evidente tanto en el arrojo suicida como en el temple y el altivo estoicismo que los rebeldes mostraron frente a sus verdugos. Segurola describe el tormento aplicado a un indígena para que revele lo que sucedía en El Alto. "La tortura no le impresionaba en absoluto, extrañándose más bien del valor de ese hombre que llega a perder el conocimiento sin revelar su secreto"[312]. En otro pasaje de su diario, el mismo Segurola se refiere a un grupo de indios prisioneros, de los que "no fue posible conseguir declarasen otra cosa ni el lugar de donde eran, por más diligencias que se hicieron, y lo [que] más es, que habiéndoles mandado confesar, no se les halló el más leve sentimiento de religión ni conocimiento para recibir el sacramento, por cuya razón murieron sin este auxilio"[313].

Por supuesto fueron los caudillos quienes dieron norma ejemplar de entereza y resistencia. "Para mí y los míos, lo mismo es morir hoy que mañana", repuso con altivez Dámaso Katari a las autoridades realistas[314]. Con la misma decisión y coraje, "Tupac Amaru murió despedazado en la cámara de tortura sin revelar los nombres de los conjurados cuzqueños"[315]. Por su parte, Willka Apaza, imbatible jefe de montoneros, fue descuartizados sin proferir un solo grito, y a Diego Cristóbal Tupaq Amaru le arrancaron la carne en pedazos con tenazas al rojo vivo, suplicio que el jefe indio soportó en estoico silencio[316].

"En esta revolución -confirma Ignacio Flores, el vencedor de Dámaso Katari- se han visto ataques y defensas de ellos que prueban un insigne valor. ¡Ay! de estas provincias si tuvieran también sistema, mejor educación y buen uso de las facultades de la pluma"[317]. Para inquietud del coronel Flores, a pesar de ser iletrados, los indios no estaban exentos de ingenio, astucia, aptitud estratégica y talento militar.

Llama la atención, por ejemplo, la enorme capacidad organizativa de las huestes rebeldes: la sublevación tupaqamarista estalló casi simultáneamente en un territorio

que abarca trescientas leguas de longitud (la distancia entre el Cuzco y Tucumán), y que incluye a 24 provincias. En algunos momentos participaron en la lucha por lo menos cien mil indios a la vez, sobre una extensión de 1.500 kilómetros. Es impensable tal movilización sin una planificación eficiente[318], evidentemente calcada del sistema incaico.

Merced a esta organización, los rebeldes tenían un absoluto control sobe su territorio, pues el espionaje enemigo no lograba filtrar ninguna información, como lo atestigua el citado coronel Flores: "todos estos naturales tienen en su corazón la independencia, y cuando estuve en El Alto de La Paz no pude tan solamente saber de la provincia de Omasuyos, que empieza a cuatro leguas de allí. Cuando la Villa de Oruro se halló cercada de veinte mil indios fueron muchas las diligencias que hice para saber sobre su estado, y jamás pude adquirir la menor noticia, tal era la vigilancia y concordia entre ellos, a que ayuda mucho su prodigiosa frugalidad"[319].

Miguel Antonio del Llano comenta que "lo que ha causado admiración y aún desengaños formales, ha sido la unión en estos casos, el coraje y demás particularidades, que entre huir y ganar los cerros y ensenadas, imitando a las más astutas liebres, se han burlado de nuestras armas (...), con más que atildada prudencia y vigilancia, distinguiendo las ofensivas de parte a parte y con destreza con la que únicamente pusiesen a salvo sus ideas, bien entendido que en un cortísimo espacio de conspiración general se podría decir que se hicieron veteranos y se disciplinaron tanto, que diaria y nocturnamente maquinaban nuevo método de invadir la ciudad y de llamarse a sí a la plebe con engaños, promesas, caricias y otros ardides"[320].

Un siglo y medio más tarde, en plena sublevación de Zárate Willka, Jáuregui Rosquellas emite un juicio similar sobre el combatiente del Altiplano, al que califica de "adversario temible (...) laborioso, dinámico, diligente y presuroso para la ejecución de sus tareas, conocedor de su terreno, bravío como su propio medio circundante, resistente y vigoroso (...) hombre astuto, avizor y ágil"[321].

Sin duda el mayor desafío para el valor y la inventiva indígenas fue la abrumadora superioridad del armamento enemigo, pues los indios sólo contaban con hondas, macanas y cuchillos para hacer frente a los fusiles, los cañones y la caballería de los ejércitos contrarios.

Los jefes indígenas tupacamaristas suplieron la falta de armamento con otros medios, "demostrando ingenio y capacidad organizativa"[322]: además de elegir posiciones ventajosas, que sólo ellos conocían, y de obligar a sus adversarios a combatir en las cimas de los cerros o en lugares de difícil acceso, efectuaban actos de sabotaje en la retaguardia enemiga y pusieron en práctica una suerte de guerra psicológica,

atacando con mucho ruido de gritos, pututus, campanas y camaretas, a fin de infundir el pánico entre sus contendientes. Reforzaban este temor y confusión haciendo ruidosas fiestas, bailes, fuegos artificiales y procesiones bien a la vista de los españoles. Por último, se valieron de las fuerzas naturales y de una infinidad de artilugios para derrotar a los enemigos[323].

Son ejemplos destacados de esta estrategia las inundaciones artificiales de Sorata y La Paz: "Andrés Tupac Amaru, a fines del segundo asedio de Sorata (4 de agosto de 1781), viendo que no obstante la superioridad numérica de su ejército le era difícil vencer a los españoles, se aprovechó de la multitud de brazos de agua que vierte el cerro nevado Illampu, para formar un lago artificial con el que inundó la Villa. Como es fácil de imaginarse, se trataba de una obra hidráulica muy complicada. Al ponerla en movimiento (...) surtió efecto y Sorata fue conquistada por el ejército indígena"[324]. También Julián Tupaq Katari construyó una represa donde recogió las aguas del río Choqueyapu, aunque fracasó en su intento. Reseguín calcula que para levantar esa presa se necesitó el trabajo de diez mil hombres[325].

Otro recurso no menos eficaz que industrioso fue fabricar pelotillas de lana impregnadas de pólvora, que luego lanzaban encendidas a fin de incendiar las casas de los sitiados y distraer así a los defensores[326].

Aún más ingeniosa fue una estratagema urdida por los sitiadores de La Paz: redactaron una carta falsa dirigida al comandante Segurola, la cual simulaba estar escrita por tropas que iban en auxilio de la ciudad sitiada y pedían que los defensores salgan a darles encuentro para facilitarles la entrada, en vista de la resistencia que podían ofrecerles los indios de El Alto. De esta manera los indios se proponían lograr que los españoles abandonen la ciudad para caer en la emboscada que les tenían preparada. Luego el grueso de la indiada atacaría a la ciudad para acabar con el resto de los sitiados que habían quedado dentro de las murallas. A fin de darle más realismo al engaño, llegaron a fingir batallas, dividiendo a las huestes indias en dos bandos y vistiendo a uno de ellos con los uniformes de los españoles muertos y cautivos. El ardid fracasó porque la carta estaba supuestamente firmada por un español al que se sabía muerto hacía tres años[327]*.

---

* Otra muestra de la sagacidad indígena es la retirada de los sitiadores de Puno, después de una batalla que no les había sido favorable del todo. Una relación de la época comenta el hecho: "Los rebeldes abandonaron el sitio y dejaron un solo trozo que disimulase su retirada; para cohonestar mejor su verdadera intención, los que se mantenían a la vista usaron la cautela de hacer algunas proposiciones a los eclesiásticos que se pusieron a su inmediación para parlamentarlos, pidiéndoles de nuevo que se les entregase la persona del corregidor Orellana, y se publicase el bando que remitieron mandado observar

En cambio sí dio resultado una estratagema urdida por las tropas de Zárate Willka. Los indios de Mohoza perseguían a un escuadrón federalista que había cometido graves abusos en el pueblo. Con sus cabalgaduras, los perseguidos estaban dejando atrás a sus perseguidores indígenas que iban a pie, cuando estos últimos -dice Condarco- "concibieron una estratagema digna de la más ingeniosa y refinada habilidad estratégica": un emisario indio se adelantó a parlamentar con los capitanes del escuadrón fugitivo y les dijo que los jefes indígenas los habían confundido con soldados del ejército constitucional, pero que habiendo caído en cuenta de su error los invitaban a Mohoza para confraternizar con ellos. Persuadidos, los hombres del escuadrón regresaron a Mohoza. En el camino, los indígenas los convencieron para que les entreguen sus armas como prueba de confraternidad, cosa que tuvo más los efectos de una capitulación que de una prueba de amistad, y una vez en Mohoza, la muchedumbre indígena enardecida exigió a los soldados que enseñen sus calzones de bayeta como prueba de adhesión al federalismo (una imposición de la cultura nativa), y luego procedieron a masacrarlos[328].

El notable incremento en la eficacia de las armas de fuego obligó a Zárate Willka y sus huestes a enfrentar al ejército adversario (que contaba con ametralladoras) en condiciones aún más desventajosas que los rebeldes tupacamaristas. Para contrarrestar esa aplastante superioridad bélica del enemigo, las tropas de Willka perfeccionaron y renovaron las tácticas de sus predecesores, como se advierte en la siguiente lista de los recursos de choque empleados por los sublevados de 1899:

- "El ataque a las dispersas y aisladas compañías o patrullas de aprovisionamiento desprendidas y alejadas de la principal base de operaciones, perpetrado para imponer la fuerza del número ante el poder destructivo de las carabinas y fusiles".
- "Los movimientos envolventes, encaminados a restar y dispersar las energías de enemigo. El indio rodeaba completamente a las fuerzas regulares de ambos bandos".
- "La aproximación y asalto consumados por densas y apiñadas filas indígenas a las posiciones del enemigo, con el propósito de obligarlo a medirse en lucha cuerpo a cuerpo, con arma blanca".
- "La ofensiva resuelta y arrolladora contra los sectores menos firmes del adversario (...), [pues] mientras que los indígenas tenían especial temor en aproximarse a

por el traidor José Gabriel Tupac Amaru, entreteniendo parte de la mañana siguiente con esta y otras estratagemas, algo más sutiles y advertidas que lo que regularmente se cree de una nación reputada por humilde y poco instruida". (Lewin 1967, p. 431-432).

los cuerpos mejor entrenados, no vacilaban en acercarse hasta las cabalgaduras de los jóvenes reclutas chuquisaqueños para derribarlos cogiéndolos de las extremidades inferiores".

- "La lucha continua y la persecución tenaz, incesantemente acompañadas por pututeos* y japapeos**, emitidos sin reposo con el objeto de sembrar el desasosiego y para rendir al enemigo por extenuación física y quebranto moral"[329].

Un cambio inusitado se produce en el carácter del indio alzado en armas. Los opresores, habituados a la pobre imagen del siervo sumiso, pasivo y embrutecido, no pueden dar crédito al soberbio despliegue de valor, bravura, altruismo, fortaleza e ingenio que presencian. Es la cara oculta y celosamente escondida por siglos, que ahora se manifiesta sin tapujos: la Sombra, el verdadero rostro aymara modelado en la Epopeya Civilizadora y en la Edad de la Guerra. La comparación del comportamiento de los rebeldes contemporáneos con el carácter manifiesto y predominante de los indígenas precolombinos es elocuente por sí misma:

COMPORTAMIENTO, DE LOS REBELDES, SEGÚN LOS TESTIMONIOS DE SUS ADVERSARIOS (SOMBRA AYMARA MODERNA)	**MÁSCARA AYMARA PRECOLOMBINA**	
	ATRIBUTOS	SIGNIFICADOS DE URQU, ALAX Y EL HÉROE CIVILIZADOR
"Coraje"	Coraje	Urqüña chacha urqu: varón fuerte, capitán de cuya valentía cuelgan otros, adalid en cualquier cosa.
"Arrojado"		
"Bravío"	Bravo	Bravos capitanes, valientes.
"Insigne valor"		
"Poseídos de aguerrido valor"	Aguerrido	Gente de guerra que acudía como gente militar.
"Arrojo"	Valeroso	
"Podría servir de ejemplo a la nación más valiente"	Valiente	Valeroso, valiente: sinti ch'amani.
"Pusieron en fuga a las fuerzas enemigas"		Chacha chuymani: de ánimo varonil.

* Toque de cuerno o pututu.

** Clamor que producen ululando y cerrando alternativamente la boca con la palma de la mano.

COMPORTAMIENTO, DE LOS REBELDES, SEGÚN LOS TESTIMONIOS DE SUS ADVERSARIOS (SOMBRA AYMARA MODERNA)	MÁSCARA AYMARA PRECOLOMBINA	
	ATRIBUTOS	SIGNIFICADOS DE URQU, ALAX Y EL HÉROE CIVILIZADOR
"Peleaban con ardor"	Esforzados combatientes	Chacha: varonil.
"Peleaban con una desesperación imponderable"	Temerarios	Sinti chuymatha: animarse, haberse como hombres valerosos.
"Desafiaban a las balas"		
"Adversarios temibles"		
"Desafiaban a las balas"		
"Adversarios temibles"		
"Espíritu y pertinacia horribles"	Tenacidad en las batallas	T'iñiri: enemigo o contrario, aborrecer a otro, tener enfado.
"Impetu violento y porfiado"	Agresivo	Urqu t'iñiri: el que siempre está encontrado con otro.
"Aversión y rencor implacables"		Urqutaña: reñir a otro.
"Proferían injurias, improperios, desvergüenzas"		
Mujeres heroicas que "combatían a la par que los hombres, y aún los superaban". Comandaban tropas y eran obedecidas por los sublevados.		Mujer atrevida: chachanku. Waqu, ver chachanku: .mujer varonil que no hace caso del frío ni del trabajo, y es libre de hablar sin género de encogimiento. Chacha warmi: desenvuelta como hombre libre.
		Urqu jiwatini: la mujer que siempre está encontrada con otro.
"Murieron impasibles en el tormento"	Sacrificado Generoso	Urqurasña, wasirusña: padecer por los otros como el jilakata por sus indios.
"Se entregaban a la muerte como unos leones"	Pródigo	Pampa jaqi: dadivoso, liberal, pródigo, que no repara en dar. Que da todo lo que le piden.
"Se arrojaron con valor suicida"	Altruista	

COMPORTAMIENTO, DE LOS REBELDES, SEGÚN LOS TESTIMONIOS DE SUS ADVERSARIOS (SOMBRA AYMARA MODERNA)	MÁSCARA AYMARA PRECOLOMBINA	
	ATRIBUTOS	SIGNIFICADOS DE URQU, ALAX Y EL HÉROE CIVILIZADOR
"Murió despedazado en la cámara de tormento sin revelar nada" - "No se podía conseguir que declarase"	Solidario Lealtad comunitaria	Wasirusña: librar o salvar a alguna persona o cosa con su trabajo o padecer por conservarlo.
"Soportó el suplicio en estoico silencio"	Recio	Sinti kankaña: fortaleza, valor, ánimo, esfuerzo.
"Fue descuartizado sin proferir un grito"	Esforzado	
"La tortura no le impresionó en absoluto"	Fuerte	Fuerte, animoso: sinti chuymani.
"Resistente y vigoroso"	Resistente	Chachakati: brioso, de pecho.
"Tenaz"	Tenaz	
"Empeñoso"		
"Obstinado"	Brioso	Brioso: chachakati, chachachuymani.
"Infatigable"	Trabajador	Ch'amanch, kawi jamana: trabajar sin dejar un punto de la obra.
"Laborioso, dinámico, diligente y presuroso para la ejecución de sus tareas"	Laborioso	Ch'amatataña: poner fuerza haciendo algo, darse prisa.
	Diligente	Diligente, trabajador, fervoroso y animoso como un fuego.
	Industrioso	Uri, ver q'apa: diligente, que hace o acaba las cosas antes que los otros suelen.
	Cooperativo	Urqut'aña: dar uno solo recado a todos los recados que le piden.

COMPORTAMIENTO, DE LOS REBELDES, SEGÚN LOS TESTIMONIOS DE SUS ADVERSARIOS (SOMBRA AYMARA MODERNA)	MÁSCARA AYMARA PRECOLOMBINA	
	ATRIBUTOS	SIGNIFICADOS DE URQU, ALAX Y EL HÉROE CIVILIZADOR
"Demostraron ingenio y capacidad ejecutiva"	Ingenioso	Hábil, ingenioso.
"Ingeniosa y refinada habilidad estratégica"		
"Inventiva"	Inventivo	Diestro, que hace todo con facilidad.
"Creatividad"	Creativo	Curiosidad, ingenio
"Estratagemas sutiles y advertidas"		
"Destreza"		
"Sagacidad"	Sagaz	
"Viveza"	Imaginativo	Vivo, despierto
"Astucia"		Comprender, saber, entender
"Talento militar"		
"Astuto, avizor y ágil"		Hombre machucho (juicioso): chacha urqu
"Prudencia y vigilancia"	Organizado	Chacha urqu: varón de madura edad, anciano prudente
"Vigilancia y concordia entre ellos"	Cooperación	Cooperación
	Trabajo comunitario	Trabajo comunitario
	Reciprocidad	Cumplimiento de las obligaciones de reciprocidad
"Se disciplinaron tanto"	Disciplina	
"Planificación eficiente"	Eficiencia	
Se muestran como son	Sincero	Alax jaqi: hombre claro, que nada finge, no doblado.
	Abierto	Phaxi: hombre llano, que procede sin doblez.
	Llano	Qhana jaqi: hombre claro que nada encubre.

El arrojo suicida de los alzados y la temeridad con que desafían a la muerte reviven el ideal guerrero de fortaleza y valentía de los aymaras prehispánicos. El encono aguerrido contra los enemigos evoca su proverbial belicosidad, el altruismo con que ofrendan sus vidas por la causa rebelde recuerda su tradicional espíritu de sacrificio solidario, mientras que el estoicismo con que afrontan el tormento hace pensar en la fortaleza de ánimo que siempre caracterizó a esta etnia. En fin, el empeño tenaz con que acometieron el sitio u hostigaron al adversario, la laboriosidad y capacidad organizativa con que construyeron las represas y la inventiva e ingenio que mostraron en sus tácticas reeditan las ancestrales virtudes andinas.

Los indios rebeldes modernos hacen pues gala de las cualidades plasmadas en el ideal del Héroe Civilizador, que constituían el carácter dominante y manifiesto de sus antepasados precolombinos. Se trata de la Sombra o estrato clandestino de la psique aymara actual, que en estas ocasiones aflora libremente, en tanto que la cotidiana Máscara de sumisión y quietismo queda relegada a la penumbra.

No cabe duda, en tiempo de rebelión el universo mitológico, las representaciones ideológicas y la personalidad del hombre andino se invierten simétricamente, para volver a ser como eran antes de la Conquista.

* * *

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo en el transcurso de la milenaria Epopeya Civilizadora se han forjado la organización social, las técnicas de producción, las costumbres, las formas de vida, las creencias, los valores y el carácter que definen la identidad cultural aymara. Vimos también cómo esta estructura cultural, increíblemente coherente y armónica, pudo subsistir incólume a cuatro siglos y medio de dominación y represión gracias a mecanismos de supervivencia que se hallaban latentes en ella misma.

Hoy la cultura indígena recluida en el ayllu está soportando la acometida más intensa y sistemática lanzada jamás por el mundo criollo: si la comunidad indígena pudo hacer frente al ataque sucesivo de la encomienda, la mita y la hacienda; si logró burlar a los extirpadores de idolatrías y neutralizar la política antiindígena republicana ¿podrá resistir a la ofensiva combinada del mercado capitalista, la escuela y el transistor, incrustados en su mismo seno?

La cultura indígena está acorralada: las costumbres, tradiciones y valores celosamente guardados se van perdiendo sin remedio, las artes y técnicas desaparecen o se

desvirtúan, la organización social tradicional se disgrega inexorablemente, el campesino y el migrante rural se van depauperando día a día. Paradójicamente, esta destrucción cultural es el precio pagado por la incorporación a la sociedad nacional, por la adquisición de los instrumentos necesarios para desenvolverse en ella (alfabeto, castellano, experiencia política), y por el ejercicio de los derechos y libertades ciudadanas. En los términos planteados por la sociedad dominante, parecería que hay que dejar de ser indio para poder ser ciudadano.

El mundo indígena enfrenta pues una crisis, tal vez una de las más graves desde la Conquista. Hay incertidumbre, los asideros tradicionales son ahora menos firmes, las ilusiones fabricadas por la ideología oficial se desvanecen barridas por un sano escepticismo, y objetivamente, las perspectivas inmediatas se presentan sombrías.

Las etapas críticas suelen obligar al repliegue del mundo, a la búsqueda de uno mismo y a la reflexión profunda; es por eso que en ellas se incuba el cambio. La crisis presente no es una excepción, y quizá en sus honduras se esté gestando el despertar de las corrientes subterráneas del inconsciente colectivo andino: los aymaras están librando una lucha silenciosa por mayor justicia, participación y dignidad. Gradualmente van cobrando una lúcida conciencia étnica y política, pues la explotación y la discriminación aparecen claramente a sus ojos, y hay entre ellos una altiva afirmación de la propia identidad, que rechaza con vehemencia los resabios del desprecio y las humillaciones coloniales. Los indios ya no son más los siervos doblegados ni la masa dócil manejada por el gobierno de turno; muy por el contrario, se muestran cada vez más seguros, orgullosos y organizados; más capaces de ejercer sus derechos y de lograr una expresión política propia. Además, en la generación de indígenas jóvenes, tanto rurales como migrantes en las ciudades, está surgiendo un movimiento de reivindicación de su cultura y recate de sus tradiciones.

A no dudarlo, estamos presenciando lo que los propios aymaras denominan "el despertar del gigante dormido"[330]; vale decir, la reactivación de las potencias liberadoras aletargadas por siglos en el Manqhapacha. Esta vez resurgen bajo la égida de Tupaq Katari, fortalecidas por las experiencias políticas recientes, por los instrumentos de lucha occidentales que los campesinos han adquirido en los últimos años, y por una sólida alianza con los demás trabajadores urbanos, también de origen indígena. Tarde o temprano estas fuerzas se abrirán paso para transformar a nuestra sociedad en más equitativa, democrática y tolerante.

Anexo

A. MITOS PREHISPÁNICOS

1. Pachakamaq

Recogido antes de 1639 por el padre Luis Tiruel, compañero del extirpador de idolatrías José de Arriaga. Los indios de la costa del Pacífico, desde Piura hasta Arica creían en este mito como artículo de fe.

Que no avia en el principio del mundo comidas para un ombre i una muger que el Dios Pachacamac avia criado, murio de anbre i quedó una sola muger, que saliendo un dia a sacar raices de yervas entre espinas, con que poderse sustentar al canpo, alço los ojos al Sol, i entre abundantes lagrimas i quexosos suspiros, le dijo al Sol asi: Amado Criador de todas las cosas, para que me sacaste a la luz del mundo, si avia de ser para matarme con anbre? O nunca te acordaras de criarme de la nada, o me acabaras al punto que sali a este mundo, yo sola viva en él sin sucesión de ijos, pobre, afligida i sola; porque o Sol, si nos criaste, nos consumes? I como, si eres el que repartes luces, muestras ser miserable negandome el sustento? no pareces piadoso, pues no te conpadeces de los afligidos, y no socorres a los que criaste tan desdichados; permite, o que el cielo me mate con un rayo, o la tierra me trague acabando tan trabajosa vida, o socorreme benigno, pues me criaste omnipotente.

Estas y otras ternuras y desesperaciones decia afligida al Sol, estimulos de la anbre que cria rabias, (...) conpadecido el Sol bajó alegre, saludóla benigno, i preguntó la causa

de su lloro, fingiendose ignorante: i ella le dijo el afan de su vida, el trabajo de buscar el sustento entre espinas, i la triste pasadia librada solo en desenterrar raices; (...)

Oyendo sus lastimas, condolido de sus lagrimas, le dijo palabras amorosas, que depusiese el miedo, que esperase descansos, porque ya no seria causa de sus penas la que asta alli lo avia sido de sus congojas, (...) Mandóle que continuase en sacar las raizes, i ocupada en esto, le infundió sus rayos el Sol, i concibio un ijo, que dentro de quatro dias con goço grande parió, segura ya de ver sobradas las venturas, i amontonadas las comidas; pero salio al contrario, porque el Dios Pachacamac indignado de que al Sol se le diese la adoracion devida a él, y naciese aquel ijo en desprecio suyo, cogio al recien nacido Semidios, i sin atender a las defensas y gritos de la madre, que pedia socorros al Sol padre de aquel ijo, i tanbien padre del Dios Pachacamac, lo mató despedaçando en menudas partes a su hermano; (...) pero Pachacamac porque nadie otra vez se quexase de la providencia de su padre el Sol de que no producia mantenimientos, ni la necesidad obligase a que a otro que él se le diese la suprema adoración. Senbró los dientes del difunto i nacio el maiz, semilla que se asemeja a los dientes; senbró las costillas i guesos, nacieron las yucas, raiz que redonda tiene proporción en lo largo y blanco con los guesos, i las demás frutas desta tierra que son raizes. De la carne procedieron los pepinos, pacayes, i lo restante de sus frutos i arboles, i desde entonces ni conocieron anbre, ni lloraron necesidad, deviendosele al Dios Pachacamac el sustento i la abundancia, continuando de fuerte su fertilidad la tierra, que jamas a tenido con estremo anbres la posteridad de los Iungas.

No se aplacó la madre con estas abundancias, porque en cada fruta tenia un acordador del ijo, i un fiscal de su agravio; i asi su amor i la vengança le obligava a clamar al Sol, i a pedir o el castigo o el remedio de sus desdichas, (...) bajó el Sol no poderoso contra el ijo Pachacamac, sino condolido de la muger que se lastimava, i preguntandole, donde tenia la vid i onbligo del ijo difunto, se le mostró i el Sol dandole vid crió dél otro ijo, y se lo entrgó a la madre, diciendole toma i enbuelve en mantillas este niño que llora, que su nombre es Vichama (otras informaciones dicen que Villama) crió al niño que creió ermosisimo, asta ser bello y gallardo mancebo, que a imitación de su padre el Sol, quiso andar el mundo, i verlo criado en él, consultó a la madre i continuó su viage; no uvo bien començado su ausencia, quando el Dios Pachacamac mató a la que ya era vieja, i la dividio en pequeños troços, i los izo comer a los cuervos Indicos que llaman gallinaços, i a los buytres Peruanos que llaman condores; i los cabellos i guesos guardó escondidos en las orillas del mar; crió onbres i mugeres que poseyesen el mundo, i nombró Curacas y Caziques que lo governasen.

Bolvió el Semidios Vichama a su patria, que se llama Vegueta, valle abundante de arboledas, i ermoso pais de flores, conjunto una legua poco mas o menos de Guaura. Deseoso de ver a su madre no la alló, supo de vn Curaca el cruel castigo, i arrojaban fuego sus ojos de furor, i llamas su coraçon de sentimiento, (...) convocó los que abituavan aquellos valles, Preguntó por los guesos de su madre, supo donde estavan, fuelos conponiendo como solian estar, i dando vida a su madre la resucitó a esta vida, i trató de la vengança porque solo ella aplacara el furor, (...) i fue disponiendo el aniquilar al Dios Pachacamac, pero él por no matar a estotro ermano, enojado con los onbres, se metio en la mar en el sitio parage donde ahora está su tenplo, i oy el pueblo i valle se llama Pachacamac de quien vamos ablando.

Viendo el Vichama que se le avia escapado el Pachacamac, bramando encendia los ayres, i centellando atemorizava los canpos, (...) bolvio el enojo contra los de Vegueta, i culpandoles de conplices, no porque mataron, sino porque permitieron, i quando no cooperasen en el castigo, se alegrarian de la muerte, llevado de un repentino furor, sin admitir disculpas, ni mitigarse con ruegos, pidio al Sol su padre los convirtiese en piedras, conversion que luego se izo. Viendose en piedras convertidos, las criaturas que formó el Pachacamac ya invisible (...). No uvo bien egecutado el castigo el Sol i el Vvichama, cuando se arrepintieron de la inpiedad, que lo que la ira yerra, i el arrependimiento no puede emendar, lo castiga el dolor de averlo echo i la pena de no allarle remedio como dijo Oracio.

El Sol i el Vichama no pudiendo defazer el castigo, quisieron satisfacer el agravio, i determinaron dar onra de divinidad a los Curacas i Caziques, a los nobles i a los valerosos, i llevandolos a las costas i playas del mar, los dejó a unos para que fuesen adorados por guacas, i a otros puso dentro del mar, que son los peñoles, escollos o euripos, a quien les diesen titulos de deidad, i cada año ofreciesen oja de plata, chicha i espinco, con que se aplacasen los tales convertidos, dando el primer lugar al Curaca Anat, que es un peñol o raco, una legua de tierra rodeada del mar, por ser este el mayor que entonces era de los onbres (y por esto es oy el de mayor adoración entre estos Indios) viendo el Vichama el mundo sin onmbres, i las guacas i Sol sin que los adorase, rogó a su padre el Sol criase nuevos onbres, i él le enbió tres guevos, uno de oro, otro de plata, i otro de cobre. Del guevo de oro salieron los Curacas, los Caziques, i los nobles que llaman segundas personas i principales; del de la plata se engendraron las mugeres destos, i del guevo de cobre la gente plebeya, que oy llaman Mitayos, i sus mugeres i familias.

Este principio creian como si fuera articulo de Fé todos los Indios de Gaura, de Cupi, de la Barranca, de Aucayama, de Guacho, de Vegueta, i los que abitan la costa,

como se averiguó por el Visitador Fernando de Avendaño, i por los Padres Pablo Iosef de Arriaga, i Padre Luis Terruel, i los Indios desde Cararaillo cinco leguas de Lima al norte, i Pachacamac cinco leguas al Sur, i los pueblos que corren la costa al mediodia asta Arica, que veneran sus peñoles, rocas, o escollos, solo diferencian este origen diciendo, que los onbres que se criaron despues para poblar este mundo, i adorar con sacrificios a los Dioses i guacas, los crió el Dios Pachacamac, enbiando a la tierra quatro estrellas, dos varones i dos enbras, de quien se procrearon los Reyes nobles i generosos, i los plebeyos, pobres i serviciales. Mandando el supremo Dios Pachacamac que a las tales estrellas que él avia enviado, i las bolvia al cielo, i a los Caziques i Curacas convertidos en piedras los adorasen por guacas, ofreciendoles su bevida, i plata en oja. Esta es la fabula que como nosotros la Fé creían, i aun oy creen muchos esta ficion: y esta es la causa de adorar este Dios, i estas guacas.

CALANCHA, A. de la: Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Peru. Barcelona, 1639: 412 - 414.

2. Apo Catequil

Mito recogido por los frailes agustinos Juan de San Pedro, Juan de Campo y Juan Ramirez en la provincia de Huamanchuco (norte del Perú) entre 1551 y 1555.

Comenzando a preguntar a los sacerdotes qué sentían de Dios, a quien adoraban, dijeron que a Atagujo, creador de todas las cosas, al cual tenían por principal fin, según su ley.

Y este dicen que está en el cielo y que no se mueve de allí, sino que desde allí gobierna todas las cosas y las cría.

Y dicen que él hizo el Cielo y la Tierra y las gobierna de allí.

Y éste viéndose sólo, crió otros dos para que fuesen tres, y todos estos tres tuviesen una voluntad y un parecer, y éstos no tenían mujeres, y eran conformes en todas las cosas (...) El uno se llamaba Sagad Zabra y el otro Vaun Grabrad: éstos lo hacían y gobernaban todo con Atagujo.

(...) Tenía Atagujo dos criados que le servían: el uno se llamaba Uvigaicho, y el otro Vustiqui: (...) y estos tenían ellos por intercesores del pueblo y a éstos acudían como nosotros a los Santos.

(...) Y cuando Atagujo crió a estos dos, crió a otro que se llamaba Huamansiri (...)

Los indios lo tenían muy creído, que Atagujo envío a el mundo desde el cielo a este Huamansiri, y éste vino a el mundo a la Provincia de Huamanchuco (...) Y cuando vino halló en él cristianos que en lengua de Huamanchuco se llaman Huachemines, y él andaba muy pobre entre ellos. Y los huachemines, le hacía trabajar y hacer sus chácaras.

Tenían éstos una hermana que llamaban Cautaguan la cual tenían muy encerrada, que no la veía nadie.

Y un día fueron los hermanos fuera, y entonces Huamansuri fue a élla y con engaños y halagos la hubo y empreñó.

Y como los hermanos Huachemines la vieron preñada y supieron el negocio, y que Huamansuri había sido el estuprador y agresor, prendiéronlo y quemáronlo, y hiciéronle polvo; y dicen los indios que los polvos se subieron al cielo y que se quedó allá con Atagujo; y por esta causa, por entonces, no hubo la creación de los indios; y a ella pusieron a muy buen recaudo.

Al cabo de pocos días Cautaguan parió dos huevos y murió del parto.

Y entonces tomaron los huevos y echáronlos en un muladar, y de allí salieron dos muchachos dando gritos.

Y tomólos una señora y criólos.

Y el uno se llamaba el gran Cepocatequil, principio de muchos males, y el ídolo mas temido y honrado que había en todo el Perú, adorado y reverenciado desde Quito hasta el Cuzco y más temido de los indios.

Y el otro hermano se llamaba Piguerao.

Este Catequil fue adonde murió su madre y resucitóla.

Y entonces la madre dióle dos huaracas o hondas, que su padre Huamansuri había dejado para que las diese a los que pariese, porque con aquellas había de matar a los Huachemines.

Y entonces dice quel fuerte mancebo mató a los huachemines, y algunos que quedaron echólos de la tierra.

Y entonces subióse al cielo y díjole a Atagujo: "ya la tierra está libre y los huachemines muertos y echados de la tierra, agora te ruego que se críen indios que la habiten y labren".

Atagujo respondió que pues lo había hecho tan fuertemente y había muerto a los huachemines, que fuése al cerro Ipuna, que ellos llaman, que se llama Guacat, encima de Sancta Cruz, que es donde agora está fundada la villa de la Parrilla, entre Truxillo y Lima...

..Y que fuesen a el dicho cerro y cavasen con taquillas o azadas de plata y oro, y de allí sacaría a los indios, y de allí se multiplicarían y se multiplicaron todos; y así se hizo y que de allí salió su principio.

Y de aquí es ques grande el acatamiento que tienen a Catequil y el temor, porque dicen ques el que hace los rayos y truenos y relámpagos, los cuales hace tirando con su honda.

Adóranle y móchanle mucho y tienen dél gran temor y sírvenle mucho y ofrecen mucho a su huaca por miedo que no les mate, y ha acontecido muchas veces que va un indio solo por una Xalca y acierta a tronar, y como ellos son tan pusilánimes y de poco ánimo, mueren de miedo, y dicen que Catequil los mata (...)

(...) Después de pasado esto, el demonio inventor de la idolatría, mandó que Catequil fuése adorado en Porcon, cuatro leguas de Huamanchuco, y que fuese allí servido y honrado y mochado, y que de allí proveería a todos los indios y les daría todo lo que hobiesen menester, así de comidas como de ovejas y hijos.

Y así es de saber que en este Porcon, en lo alto de un cerro, están tres peñas muy grandes, y a la primera llaman Apocatequil, y a la segunda Mamacatequil, y a la tercera Pigueroa, y su madre Cautaguan.

Y en la primera hizo el demonio que los indios hiciesen de una piedra una estatua de hombre lo mejor que ellos pudieron, y pusiéronlo encima de la peña primera, y esto era el gran Apocatequil, la huaca y ídolo de mas reverencia y más general de toda la tierra.

Tenía abajo un gran pueblo para su servicio: si en nombre de esta salían por la tierra a pedir, de temor que tenían, daban cuanto tenían desde Quito al Cuzco, y, como digo, todo el pueblo estaba para el servicio de la huaca y había grandes casas de servicio, y tenía muchas haciendas y cinco sacerdotes, dos mayordomos y otro mucha gente y criados: era donde más de por toda aquella tierra hablaba el demonio.

3. Tunupa

Versión de Joan de Santacruz Pachakuti Yamki Sallkamaywa (1613)

"Creo en Dios trino y uno, el cual es poderoso Dios que crió al cielo y tierra y a todas las cosas en ellas questan, como el sol y la luna, estrellas, luzeros, rrayos y rrelámpagos y truenos y a todos los elementos &; y luego crió al primer hombre

Adan, Eva, a su mujer, simijanza, progenitor del género humano, &, cuya deszendençia somos los naturales del Tauantinsuyo, como las demás naciones que están poblados en todo el uniberso, mundo, asi blancos como negros, por cuyos rremedios y saludes, Hijo de Dios bibo que es Jesucristo nuestro Señor, por obras del Espíritu Santo, encarnó en las entrañas de la Birgen Santa María, bajando del çielo Ymperio solo a librarle al género humano de la servidumbre ynfernal de los demonios en que estauan metidos (...).

Y por entonces, a media anoche oyieron que los hapiñuños se desapareçieron dando temeratios quejas, deziendo: "¡venzidos somos, vencidos somos! ¡ay que pierdo mis tierras!" A esto se entiende que los demonios fueron vençidos por Jesucristo Nuestro Señor quedo en la cruz en el monte Calbario, porque antiguamente, en tiempo de purunpacha, dizen que los hapiñuñus andauan bissiblemente en toda esta tierra, que no abian seguridad de andar en anocheziendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llebauan arrebatandoles, como tiranos infernales y enemigos capitales del genero humano, &.

Y passado algunos años después de aberlos ydo y echado a los demonios happiñuños y achacallas desta tierra, an llegado entonces a estas prouincias y reynos de Tabantinsuyo vn hombre barbudo mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camissas algo largas, y dicen que era ya hombre passado más que de moço, que trayeya las canas, hera flaco, el qual andaua con su bordon, y era que enseñaba a los naturales con gran amor, llamandoles a todos hijos e hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andava por todas las provincias an hecho muchos milagros, & bisibles; solamente con tocar a los enfermos los sanaba, el qual no trayeva enterés ninguno ni trayeya hatos, el qual dizen que todas las lenguas hablaua mejor que los naturales, y le nombrauan Tonapa o Tarapaca Viracochanpachayachicachan o Pacchacan y Bicchhaycamayoc Cunacuycamayoc.

Los yndios aquel tiempo dizen que suelen burlar deziendo, tan parlero hombre, aunque los predicaua siempre, no fueron oydos, porque los naturales de aquel tiempo no hezieron caudal ni casso del hombre. Pues se llamó a este barón Tonapa viracochampacachan, pues no será este hombre el glorioso apostol sancto Thomas?

Este barón dizen que llegó al pueblo de vn cacique llamado Apotambo, cuyo sujeto fue el pueblo, y dizen que llegó muy cansado en vna fiesta, quando estaban en las bodas, y assí por el Apotampo fueron oydos sus razonamientos con amor, y los yndios del sujetos los oyieron mala ganas; al fin por aquel día fue huesped el perigrino, el cual dizen que dio vn palo de su bordón al dicho Apotampo, reprehendiendoles

con amor afable, y por el dicho Apotampo los oyieron con atención, reçebiendole el dicho palo de su mano, de modo que en vn palo los recebieron lo que les predicaua, señalandoles y rayandoles cada capítulo de los rrazones. Los viejos modernos del tiempo de mi padre, don Diego Felipe, suelen dezir que caçi caçi era lo mandamiento de Dios, principalmente los siete preceptos; no les faltaua solamente nombre de Dios, nuestro Señor y de su hijo Jesucristo nuestro Señor les faltaua, que es publico y notorio entre los viejos; y las penas eran muy graues para los que quebrantauan.

Este barón llamado Thonapa dizen que andubo por todas aquellas prouincias de los Collasuyos, predicandoles sin descansar, hasta que vn día entraron al pueblo de Yamquesupa, pueblo principal, en donde fueron echados el barón con gran afrenta y vitoperio; el qual dizen que muchas veces dormían en el campo, sin otra ropa mas de que trayeya camissa larga y manta y libro; el cual dicho Thonapa dizen que los maldijo al dicho pueblo, de que vino a azer anegados con agua, y el día de oy se llama Yamquiçupacocha, [la] laguna, que los yndios deste tiempo casi todos lo saben que como antiguamente hera pueblo principal y agora es laguna. Lo vno dizen que en vn çerro muy alto, llamado Cachapucara, estaba o abía vn ydolo en figura de muger, a el qual dizen que Tunapa tubo gran odio con el dicho ydolo, y despues le echo fuego y se abrasó el dicho çerro con el dicho ydolo, rrebentandoles y derretiendoles como una çera el dicho çerro, que hasta el día de oy ay señales de aquel milagro espantable, jamás oydo en el mundo. Y lo otro milagro sucedió en los Quinamares: dizen que con amorosas palabras los començo a predicar en vn pueblo en donde abía gran fiesta y banquetes de unas bodas, en donde los yndios de quel pueblo, sin hacer caso de las predicaciones de Tunapa, y assí fueron maldecidos, convirtiéndolos en piedra que hasta el día de oy se echa de ver; y lo mismo sucedió quél, en Pucara y otras partes.

Este barón, dizen que andando predicando, llegó a los Andes de Caravaya, y en ella hizo una cruz muy grande, y los trajo por sus ombros, asta ponerles en vn çerro de Carapucu, en donde les predicó dando grandes bozes, echando lágrimas. Y en ella, vna hija de vn caçique de aquella probincia, dizen que fueron echados en la cabeza con agua, y los yndios, biendo aquella manera, se entendieron que lababa la cabeça, y así lo tresquiló despues que fue preso el Tunapa a buen recaudo, junto en la laguna grande de Carapuco. Carapuco quiere decir quando cantan cuatro bezes muy a la madrugada un abe llamada pucupuco. Dizen que al amanecer entraron a Tunapa a buen recaudo, junto en la laguna grande de Carapuco. Carapuco quiere decir quando cantan cuatro bezes muy a la madrugada un abe llamada pucupuco. Dizen que la

amanecer entraron a Tunapa do estaba preso un mançebo muy ermoço y los avia dicho: "no tengas pena, que ya vengo a llamaros en nombre de la matrona que os está aguardando solo, el qual está para irse al lugar de hulguras". Y diziendo ansí, dizen que tocandole con los dedos a los cordeles questaban atados de los quatro braços, manos y piez; y en ella dizen que abia mucha gente de guardia, questaban ya sentenciado el dicho Tunapa a muerte cruel. Como digo, que al amanecer, como a las cinco oras de la mañana, entraron en la laguna juntamente con el dicho mancebo, tendiendoles sobre el agua de la dicha laguna la manta que traía, el qual manta ciruio en lugar de balça de cuya llegada en el dicho pueblo de Carapuco y prouinçia della alteraron los curacas y principlaes della, por aber bisto caher y derribarse ydolo dellos; dizen que como viento bolaron el dicho ydolo; en una puna donde jamás llegaban los ombres, estaba el dicho ydolo y guaca llorando, lamentándose como desterrados y la cabeza abajo, y por un yndio fueron hallados e oydos el dicho ydolo; por cuya noticia lo sentieron grandemente los curacas de la llegada de Tunapa, de que, como dicho tengo, fue presso.

Dizen que el dicho Tunapa, después de haberse ya librado de las manos de aquellos bárbaros, estubo buen trato ençima de vna peña llamado Titicaca, y después de allí dizen que pasó por Tequeña, haçia Chacamarca, en donde le bio un pueblo llamada Tiyaguanaco, que en ella dizen que estaban la gente de aquel pueblo entendiendo en sus borracheras y bayles, adonde dicho Tunapa, a la despedida, lo han llegado y predicarles como solían hazer, el qual no fueron oydos; y dizen que de puro enojo les dijo, alsando los ojos al çielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió de aquel lugar, toda la gente questauan baylando se quedó hechas piedras conbertiendose, que hasta el día de oy se echa de ber. Ramito a los que han pasado por allí.

Dizen quel dicho Tunapa pasó siguiendo al rrío de Chacamarca, hasta topar en la mar. Entiendo que pasó por el estrecho haçia la otra mar. Esto an averiguado por aquellos ingas antiquísimos.

Dizen que aquel dicho palo que hauían dejados el dicho Tunapa, estregándoles en las manos del dicho Apotampo, se conbertió en oro fino en el nacimiento de su desendiente, llamado Mancopacynca, cuyos ermanos y ermanas eran çiete, llamados Ayarcachi, Ayaruchu, Ayaraoca,&.

PACHAKUTI YAMKI, Joan deSantacruz , en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, BAE tomo CCIX, p. 283-284

4. Wiraqucha

Recopilado hacia 1551 en Kacha, Qullasuyu, por Juan de Betanzos

En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Perú escura, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era subjeta. Del nombre de esta gente y del Señor que la mandaba no se acuerdan. Y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llamaron Con Tici Viracocha, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como éste hubiese salido desta laguna, fuese de allí a un sitio ques junto a esta laguna, questá donde hoy día es un pueblo que llaman Tiaguanaco, en esta provincia ya dicha del Collao; y como allí fuese él y los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Con Tici Viracocha dicen haber salido otra vez antes de aquella, y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó escuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la escuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho, y a aquella gente primera y a su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízolos que se tornasen piedra luego.

Así como salió y en aquella mesma hora, como ya hemos dicho, dicen que hizo el sol y día y luna y estrellas; y que esto hecho, que en aquel asiento de Tiaguanaco, hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir, haciéndolo en esta manera: Que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, según su uso; todo lo cual ansí hecho de piedra, que lo apartaba a cierta parte; y que él luego hizo otra provincia allí en Tiaguanaco, formándolos en piedras en la manera ya dicha, y como los hobiese acabado de hacer, mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenía, dejando solos dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que le había dado a cada género de aquellos, señalándoles y diciéndoles: "éstos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y éstos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y ansí como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras ansí

han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que ansí os he dicho y nombrado; e iréis luego todos vosotros por esta parte (señalándoles hacia donde el sol sale), dividéndoles a cada uno por sí y señalándoles el derecho que deba de llevar".

E ansí se partieron estos viracochas que habéis oído, los cuales iban por las provincias que les había dicho Viracocha, llamando en cada provincia, ansí como llegaban, cada uno de ellos, por la parte que iban a la tal provincia, los que el Viracocha en Tiaguanaco les señaló de piedra que en la tal provincia habían e salir, puniéndose cada uno destos viracochas allí junto al sitio do les era dicho que la tal gente de allí había de salir; y siendo ansí, allí este Viracocha decía en alta voz: "Fulano, salid e poblad esta tierra que está desierta, porque ansí lo mandó el Con Tici Viracocha, que hizo el mundo". Y como estos ansí los llamasen, luego salían las tales gentes de aquellas partes y lugares que ansí les era dicho por el Viracocha. Y ansí dicen que iban estos llamando y sacando las gentes de las cuevas, ríos y fuentes e altas sierras, como ya en el capítulo antes deste habéis oído, y poblando la tierra hacia la parte do el sol sale.

E como el Con Tici Viracocha hobiese ya despachado esto, y ido en la manera ya dicha,dicen de los dos que allí quedaron con él en el pueblo de Tiaguanaco, que los envió asimismo a que llamasen y sacasen las gentes en la manera que ya habéis oído, devidiendo estos dos en esta manera: Que envió el uno por la parte y provincia de Condesuyo, que es, estando en este Tiaguanaco las espaldas do el sol sale, a la mano izquierda, para que ansimismo fuesen hacer lo que habían ido los primeros, y que ansimismo llamasen los indios y naturales de la provincia de Condesuyo; y que lo mismo envió el otro por la parte y provincia de Andesuyo, que es a la otra manderecha, puesto en la manera dicha, las espaldas hacia do el sol sale.

Y estos dos ansí despachados, dicen que él ansimismo se partió por el derecho hacia el Cuzco, que es por el medio destas dos provincias, viniendo por el camino real que va por la sierra hacia Caxamalca; por el cual camino iba él ansimismo llamando y sacando las gentes en la manera que ya habéis oído. Y como llegase a una provincia que dicen Cacha, que es de indios canas, la cuál está diez y ocho leguas de la ciudad del Cuzco, este Viracocha como hobiese allí llamado estos indios Canas, que luego como salieron, que salieron armados, y como viesen al Viracocha, no lo conociendo, dicen que se venían a él con sus armas todos juntos a le matar, y que él, como los viese venir ansí, entendiendo a lo que venían, luego improviso hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia do los

indios estaban. Y como los indios viesen el fuego, que tuvieron temor de ser quemados y arrojaron las armas en tierra, y se fueron, derechos al Viracocha, y como llegasen a él, se echaron por tierra todos; el cual, como ansí los viese, tomó una vara en las manos fue do el fuego estaba, y dio en él dos o tres varazos y luego fue muerto. Y todo esto hecho, dijo a los indios cómo él era su hacerdor; y luego los indios Canas hicieron en el lugar do él se puso para quel fuego cayese del cielo y de allí partió a matalles, una suntuosa guaca, que quiere decir guaca adoratorio o ídolo, en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus descendientes, en la cual guaca pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi cinco varas en largo y de ancho una vara o poco menos, en memoria de este Viracocha y de aquello allí subcedido; lo cual dicen estar hecha esta guaca desde su antigüedad hasta hoy. Y yo he visto el cerro quemado y las piedras dél, y la quemadura es de más de un cuarto de legua; y viendo esta admiración llamé en este pueblo de Chaca los indios e principales más ancianos, e preguntéles qué hobiese sido aquello de aquel cerro quemado, y ellos me dijeron esto que habéis oido. Y la guaca de este Viracocha está en derecho desta quemadura un tiro de piedra della, en un llano y de la otra parte de un arroyo que está entre esta quemadura y la guaca. Muchas personas han pasado este arroyo y han visto esta guaca, porque han oído lo ya dicho a los indios, y han visto esta piedra: que preguntando a los indios que qué figura tenía este Viracocha cuando ansí le vieron los antiguos, según que dello ellos tenían noticia, y dijéronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies, questa vestidura traía ceñida; e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traían en las manos. Y esta es la razón que yo desto tuve, según que los indios me dijeron. Y preguntéles cómo se llamaba aquella persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta, y dijéronme que se llama Con Tici Viracocha Pachayachachic, que quiere decir en su lengua, Dios hacedor del mundo.

Y volviendo a nuestra historia, dicen que después de haber hecho en esta provincia de Cacha este milagro, que pasó adelante, siempre entendiendo en su obra, como ya habéis oído, y como llegase a un sitio que agora dicen el Tambo de Urcos, que es seis leguas de la ciudad del Cuzco, subióse a un cerro alto y sentóse en lo más alto dél, de donde dicen que mandó que produciesen y saliesen de aquella altura los indios naturales que allí residen el día de hoy. Y porque este Viracocha allí se hubiese sentado, le hicieron en aquel lugar una muy rica y suntuosa guaca, en la cual guaca, porque se sentó en aquel lugar este Viracocha, pusieron los que la edificaron un escaño de

oro fino, y el bulto que en el lugar deste Viracocha pusieron le sentaron en este escaño; el cual bulto de oro fino, en la parte del Cuzco que los cristianos hicieron cuando le ganaron, [valió] diez y seis o diez y ocho mil pesos. Y de allí el Viracocha se partió y vino haciendo sus gentes, como ya habéis oído, hasta que llegó al Cuzco; donde llegado que fue, dicen que hizo un Señor, al cual puso por nombre Alcaviza, y puso nombre ansimesmo a este sitio, do este Señor hizo, Cuzco; y dejando orden como después quél pasase produciese los orejones, se partió adelante haciendo su obra. Y como llegase a la provincia de Puerto Viejo, se juntó allí con los suyos que ante él inviaba en la manera ya dicha, donde como allí se juntasen, se metió por la mar juntamente con ellos, por do dicen que andaba él y los suyos por el agua ansí como si anduvieran por tierra. Otras muchas cosas hobiera aquí más escripto deste Viracocha, segund que estos indios me han informado dél, sino, por evitar prolijidad y grandes idolatrías y bestialidad, no las puse; donde le dejaremos y hablaremos del producimiento de los orejones de la ciudad del Cuzco, que ansimesmo [usan] y siguen la bestialidad e idolatría gentílica y bárbara que ya habeís oído.

BETANZOS, Juan de. Suma y Narración de los Incas, Biblioteca de Autores Españoles, Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Madrid, 1968, tomo 209, p. 9-11.

5. Paryaqaqa

Los relatos de Waruhiri fueron recopilados por el conocido extirpador de idolatrías Francisco de Avila en Waruchiri, cerca de Pachakamaq, en el actual departamento de Lima. Fueron escritos originalmente en quechua; pero los pobladores de esa región hablan un idioma de la familia Aru, emparentado con el aymara. El mito de Paryaqaqa está narrado de una manera dispersa y desordenada, pues a lo largo de los 31 capítulos que forman la obra, este relato se entremezcla con las historias de una verdadera constelación de otras divinidades y con la descripción de los mitos y ceremonias locales. De todo este conjunto hemos entresacado y el material que se refiere exclusivamente a Paryaqaqa, y luego lo hemos reordenado según las correspondencias internas entre los hechos y los personajes.

En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca llamado Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder ordenó al hombre que sólo tuviera dos hijos. A uno de ellos

lo devoraba, al otro, al que por amor escogían sus padres, lo dejaba que viviera. Y desde entonces, cuando moría la gente, revivían a los cinco días, y del mismo modo, las sementeras maduraban a los cinco días de haber sido sembradas. Y estos pueblos, los pueblos de toda esta región, tenían muchos Yuncas. Por eso aumentaron tanto como se multiplicaron de ese modo, vivieron miserablemente, hasta en los precipicios y en las pequeñas explanadas de los precipicios hicieron chacras, escarbando y rompiendo el suelo. Ahora mismo, aún se ven, en todas partes, las tierras que sembraron, ya pequeñas, ya grandes. Y en ese tiempo las aves eran muy hermosas, el huritu y el caqui, todo amarillo o cada cual rojo, todos ellos (...) (Arguedas 1975, p. 24).

En tiempos antiguos dicen que el Sol murió. Y, muerto el Sol, se hizo noche durante cinco días. Las piedras entonces se golpearon entre ellas; desde entonces se formaron los llamados morteros, es decir las muchas, y también los batanes. Los hombres empezaron a comer en esas cosas; las llamas de los cerros comenzaron ya a seguir al hombre. (Ibid. p. 34).

...hemos contado la vida del mundo antiguo, pero no sabemos cómo apareció en esos tiempos el hombre, en qué sitio apareció, y cómo luego de aparecido, en esos tiempos vivieron odiándose, luchando entre ellos. Sólo reconocían como a curacas a los ricos y a los poderosos. A ellos, a esos antiguos, los llamamos hombres montaraces, silvestres. En ese tiempo, el denominado Pariacaca nació de cinco huevos en el sitio llamado Condorcoto. (Ibid. p. 35).

En tiempos muy antiguos existió una huaca llamada Hananmaclla. Dicen que su esposo pudo haber sido el Sol y que Pariacaca y Chaupiñamca fueron probablemente hijos de esta pareja. Ella, Chaupiñamca, fue creadora de gente, tanto de hombres como de mujeres, como Pariacaca. (Ibid. p. 70).

Cuando ya Pariacaca tomó figura humana y hubo crecido, se hizo grande, empezó a buscar a su enemigo. El nombre de su enemigo era Huallallo Carhuincho, devorador de hombres. En adelante nos ocuparemos de la lucha de ambos. (Ibid. p. 44).

Ya hemos hablado de la existencia de Huallallo Carhuincho. En tiempos antiguos él habitó en el llamado Pariacaca de arriba. Cómo estuvo allí, exactamente no lo sabemos, ni en qué sitio. Ahora se entiende que fue en la laguna llamada Mullococha. Porque cuando Huallallo se convirtió en fuego llameante para luchar con Pariacaca, Pariacaca lo venció e hizo de aquella zona una laguna, que ahora se llama Mullococha. En esa zona que llamamos Mullococha dicen que vivió Huallallo. Entonces toda esta parte tenía muchas tierras cálidas, estaba poblada de grandes serpientes, caques y

toda clase de animales; cuando Huallallo vivía allí la tierra estaba cargada de estos animales. Así como en un capítulo anterior hablamos de cómo existieron hombres antropófagos y cómo era la tierra de entonces, así fue el sitio en que habitaba Huallallo. Después, cuando Pariacaca derrotó a Huallallo Carhuincho, en las cimas de Ocsa se fundieron los cinco [en uno de los cinco halcones convertidos en hombres] y apenas se fundieron, la tierra se enfrió y empezó a caer granizo mientras él [Pariacaca] se regocijaba.

En ese momento vino un hombre llorando intensamente, traía a su hijo, llevaba también mullo, coca y un potaje selecto llamado ticti, "Para que los tome Huallalo", decía. Uno de los cuerpos de Pariacaca le preguntó: "Hijo, ¿Adónde vas llorando tan tristemente? Entonces el hombre contestó: "Padre: llevo este hijo mío, tan amado, para servírselo a Huallalo". Luego de oírlo, Pariacaca le dijo: "No lo lleves, hijo. Vuelve a tu pueblo. Dame a mí las otras ofrendas y vuelve con tu hijo a tu pueblo. Cinco días después, regresa nuevamente aquí para que veas cómo lucho. Si mes ves vencer bien, 'Ha vencido nuestro padre', me dirás. [Huallallo] ha de pretender derrotarme con un gran fuego; y, si con la fuerza del fuego me derrotara, tú dirás: 'ha concluido la lucha', me hablarás".

Y el hombre, ese hombre, preguntó muy atemorizado: "¿No se enfurecerá contra mí Huallallo Carhuincho?" "No importa que se enfurezca; no podrá hacerte nada. No ha vencido aún. Yo he de crear otro hombre, que tenga 'ami' y que tenga 'llata', otra mujer que tenga 'añasi' he de crear, otra mujer y otro hombre. Así he de ordenar", dijo. Y mientras hablaba, brotaba de su boca el aliento y una especie de vapor azulado.

El hombre, muy atemorizado, entregó a Pariacaca todas las ofrendas. Y los cinco devoraron los corales y trozos de conchas, rechinando los dientes. El hombre regresó a su pueblo llevándose a su hijo. Y, transcurridos los cinco días, cumplió la orden de Pariacaca y volvió. "Iré a ver", dijo. Ya habían transcurrido los cinco días; empezaba la lucha de Pariacaca contra Huallallo Carhuincho. Se cumplía el pronóstico. Como Pariacaca estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia; esa lluvia era amarilla y roja; después, de las mismas cinco direcciones empezaron a salir rayos; pero, desde el amanecer hasta la tarde, Huallallo Carhuincho permaneció vivo, como fuego inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo; no se dejó matar. Mientras tanto, las aguas que Pariacaca hizo llover se precipitaron hacia abajo, a una laguna, en avalancha toda el agua. Y como el agua iba a desbordarse, algunos hombres de abajo, de Llacsachurapa, derribando una montaña, contuvieron el agua. Así contenida el agua formó una laguna que es la actual

llamada Mullococha. Y cuando las aguas llenaron el lago, Pariacaca apagó el inmenso fuego y siguió lanzándole rayos sin descanso. Entonces Huallalo Carhuincho huyó hacia la región que se llama Anti. Uno de los hijos de Pariacaca persiguió al fugitivo; se quedó a la entrada de la región de Anti, y hasta ahora está allí: "No vaya a volver", pensando, sigue allí, vigilante, hasta ahora. Su nombre es Sulluyallap.

Se dice que este Huallallo Carhuincho no huyó inmediatamente (...) se transformó en pájaro y voló. Dicen que se internó en una montaña llamada Caquiyoca. Cuentan que esta montaña es un gran precipicio de rocas. Metiéndose a ese abismo, dicen que se escondió Huallallo.

Entonces Pariacaca lanzando rayos, y también sus cinco hermanos, lanzando rayos penetrantes, derrumbaron, dicen el precipicio e hicieron temblar a Huallallo. Este, luego, hizo salir una inmensa serpiente de dos cabezas llamada Amaru: "Ha de espantar a Pariacaca", dijo. Pariacaca, viendo a la gran serpiente, hizo un bastón de oro y con él punzó en el centro del lomo a la bestia. El Amaru se enfrió y se convirtió en piedra. Este Amaru helado se puede ver claramente, hasta ahora, en el camino que va por Caquiyoca, en las alturas. Y los hombres del Cuzco o de cualquier otro sitio que saben, que tienen conocimientos, rascan el cuerpo de este Amaru con alguna piedra y sacan polvo de ella para emplearlo como remedio. "No caeré en la enfermedad", dicen.

Y así, cuando Huallallo Carhuincho fue arrojado del precipicio de Caquiyoca, se metió en la profunda quebrada de Caquiyacahuayqui. De allí, escaló una montaña llamada Pumarauca y dijo: "Desde aquí podrá cercar a Pariacaca y no podrá guiarse hasta este sitio". Y diciendo esto plantó el ala de un pájaro llamado caqui, la alzó como una lanza. Pero, entonces, Pariacaca rompió el ala del pájaro; convirtió el caqui en piedra, y venció nuevamente. Derrotado Huallallo Carhuincho, ya sin fuerzas, huyó hacia la región que llamamos Anti. (Ibid. p. 79-80).

Cuando Huallallo, de vencedor cayó vencido y huyó, fue sentenciado por 'Pariacaca' a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres. También ordenó que los Huancas le adoraran y como su dios comía perros, también los Huancas le ofrendaban estos animales y ellos mismos se alimentaban de perros. (Ibid. p. 55).

Este Pariacaca, apenas empezó a vencer en la parte alta, y donde quiera que lo hizo, inmediatamente habitó esa tierra; también dio órdenes para ser adorado y señaló cómo debía adorársele. (Ibid. p. 56).

Cuando Pariacaca tomó ya la figura humana, cuando era ya hombre grande, se dirigió hacia el Pariacaca de arriba, al sitio que habitaba Huallallo Carhuincho. En ese

tiempo, en una estrecha quebrada que había muy debajo de Huarochirí, existía un pueblo yunca; se llamaba Huayquihusa. Los hombres de ese pueblo celebraban una gran fiesta; era día de bebida grande. Y cuando estaban bebiendo, así en grande, Pariacaca llegó a ese pueblo. Pero no se dio a conocer; se sentó en un extremo del sitio que ocupaba la concurrencia, como si fuera un hombre muy pobre. Y como se sentó de ese modo, en todo el día, ni una sola persona le convidó nada. Una mujer común se dio cuenta del aislamiento en que estuvo Pariacaca: "¿Cómo es posible que a este pobre hombre no le hayan invitado nada?", diciendo, le llevó chicha en un mate grande, blanco. Entonces él le dijo: "Hermana: eres bienaventurada por haberme servido esta chicha; de hoy a cinco días más, no sabes todo lo que ocurrirá en este pueblo. Por eso, aquel día, tú no debes estar aquí; no sea que confundiéndote a ti y a tus hijos con los otros, les pueda matar yo mismo. Estos hombres me han causado ira", y siguió hablándole: "No has de comunicar nada de lo que te digo a estos hombres, porque si algo les dijeras, a ti también te mataré". Obedeciendo la advertencia, esa mujer se retiró del pueblo antes del quinto día, en compañía de sus hijos y de sus hermanos. Mientras tanto, los hombres del pueblo siguieron bebiendo sin temor ni pena.

Al mismo tiempo, el tal llamado Pariacaca subió hasta una montaña que está en la parte alta de Huarochirí. Esa montaña se llama ahora "Macacoto" y el otro cerro, próximo, se llama "Puypuhuana". Y así, la ruta que seguimos para bajar a Huarochirí se llama del mismo modo que los cerros. En esa montaña, Pariacaca empezó a crecer, y haciendo caer huevos de nueve [granizo] roja y amarilla, arrastró a los hombres del pueblo y a todas sus casas hasta el mar, sin perdonar a uno solo de los otros pueblos. Fue entonces que las aguas, corriendo en avalanchas, formaron las quebradas que existen en las alturas de Huarochirí. Y cuando desapareció todo, algunos de los hombres del pueblo [de Huayquihuso] bajaron a la zona caliente [yuncacuna], silenciosamente, sin hablar y sin nadie los advirtiera. Se fueron hasta las chacras de Cupara. Y allí, los que habitaban ese pueblo Cupara, padeciendo de la sequedad de la tierra, sobrevivieron llevando agua de un manantial. El manantial salía de una montaña grande que está hacia arriba de San Lorenzo. Esa montaña, ahora, se llama Sunacaca. Allí había una laguna grande. De ella guiaban el agua hasta otras lagunas pequeñas, y llenándolas, se surtían de agua para regar.

En aquel tiempo, vivía una mujer muy hermosa en el pueblo del que hablamos; ella se llamaba Chuquisuso. Un día regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces Pariacaca bajó, y con su manto tapó la bocatoma de la laguna pequeña. La mujer lloró más

dolorosamente, viendo que la poquísima agua desaparecía. Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: "Hermana: ¿por qué sufres?" Y ella le contestó: "Mi campo de maíz muere de sed". "No sufras -le dijo Pariacaca-. Yo haré que venga mucha agua de la laguna que tienen ustedes en la altura; pero acepta dormir antes conmigo". "Haz venir el agua, primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo", le contestó ella. "Esta bien", aceptó Pariacaca; e hizo que viniera mucho agua. La mujer, feliz, regó todos los campos, no sólo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados, "Ahora, vamos a dormir", le dijo Pariacaca. "Todavía no, pasado mañana", le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. "Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río", le dijo. "Haz primero esa obra, después dormiré contigo", dijo ella. "Está bien", contestó Pariacaca y aceptó.

En ese tiempo, los pueblos yuncas tenían, para regar sus tierras, un acueducto muy pequeño que salía de una quebrada que se llamaba Cocochalla y que estaba un poco arriba de San Lorenzo. Pariacaca convirtió ese acueducto en una acequia ancha, con mucha agua, y la hizo llegar hasta las chacras de los hombres de Huracupara. Los pumas, los zorros, las serpientes, los pájaros de toda clase, barrieron el piso del acueducto, lo hicieron ellos. Y para hacer el trabajo, todos los animales se organizaron: "¿Quién va a guiar la faena, quién ha de ir por delante?", dijeron. Y todos quisieron ser los guías. "Yo antes que todos", "yo", "yo", reclamaban. Ganó el zorro. "Yo soy el curaca; yo voy a ir por delante", dijo. Y comenzó el trabajo, encabezando a los otros animales. El zorro guiaba la obra, los otros le seguían. Y cuando iba avanzando el trabajo, por encima de San Lorenzo, en un cerro, de repente se echó a volar una perdiz. Saltó: "¡Pisc, pisc!", gritando. El zorro quedó aturdido; "¡Huac!", diciendo, se cayó; rodó hacia abajo. Los otros animales se enfurecieron e hicieron subir a la serpiente. Dicen que si el zorro no se hubiera caído, el acueducto hubiera seguido por una ruta más alta; ahora pasa por un poco por debajo. Y aún se ve muy claro donde cayó el zorro; el agua baja por allí mismo.

Cuando el acueducto estuvo concluido, Pariacaca le dijo a la mujer: "Vamos a dormir". Pero ella contestó: "Subamos hacia los precipicios altos; allí dormiremos". Y así fue. Durmieron sobre un precipicio que se llama Yanaccacca. Y cuando ya hubieron dormido juntos, la mujer le dijo a Pariacaca: "Vamos a cualquier sitio, los dos". "Vamos", respondió él. Y se llevó a la mujer hasta la bocatoma del acueducto de Cocochalla. Cuando llegaron al sitio, esa mujer llamada Chuquisuso dijo: "Voy a quedarme en el borde de este acueducto", e inmediatamente se convirtió en yerta piedra. Pariacaca siguió cuesta arriba, siguió caminando hacia arriba. (Ibid. p. 44-47).

Y cuando todo hubo acabado, Pariacaca, el que está arriba, y al cual llamamos Pariacaca, subió al sitio en donde ahora se encuentra (Ibid. p. 43).

Traducción del quechua por José María Arguedas. Dioses y hombres de Huariochirí. Ed. Siglo XXI. México 1975

6. Hermanos Ayar

Versión recopilada por Juan de Betanzos en el Cuzco hacia 1551

En el lugar y sitio que hoy dicen y llaman la gran ciudad del Cuzco, en la provincia del Perú, en los tiempos antiguos, antes que en él hobiese Señores Orejones, Incas, Capaccuna, que ellos dicen reyes, había un pueblo pequeño de hasta treinta casas pequeñas pajizas y muy ruines, y en ellas había treinta indios, y el Señor y cacique de este pueblo se decía Alcaviza; y lo demás dentorno deste pueblo pequeño, era una ciénaga de junco, y yerba cortadera, la cual ciénaga causaban los manantiales de agua que de la sierra y lugar do agora es la fortaleza salían; y esta ciénaga era y se hacía en el lugar do agora es la plaza y las casas del marqués don Francisco Pizarro, que después esta ciudad ganó; y lo mismo era en el sitio de las casa del comendador Hernando Pizarro; y asimismo era ciénaga el lugar y sitio do es en esta ciudad, de la parte del arroyo que por medio della pasa, el mercado o tiánguez, plaza de contratación de los mismos naturales indios. Al cual pueblo llamaban los moradores dél desde su antigüedad Cozco; y lo que quiere decir este nombre Cozco no lo saben declarar, más de decir que así se nombraba antiguamente.

Y viviendo y residiendo en este pueblo Alcaviza, abrió la tierra una cueva siete leguas deste pueblo, do llaman hoy Pacaritambo, que dice Casa de producimiento; y esta cueva tenía la salida della cuanto un hombre podía caber saliendo o entrando a gatas; de la cual cueva, luego que se abrió, salieron cuatro hombres con sus mujeres, saliendo en esta manera. Salióo primero el que se llamó Ayar Cache, y su mujer con él, que se llamó Mama Guaco; y tras éste salió otro que se llamó Ayar Oche, y tras él su mujer, que se llamó Cura; y tras éste salió otro que se llamó Ayar Auca, y su mujer, que se llamó Ragua Ocllo; y tras éstos salió otro que se llamó Ayar Mango, quien después llamaron Mango Capac, que quiere decir el rey Mango; y tras éste salió su mujer que llamaron Mama Ocllo; los cuales sacaron en sus manos, de dentro de la cueva, unas alabardas de oro, y ellos salieron vestidos de unas vestiduras de lana fina

tejida con oro fino, y a los cuellos sacaron unas bolsas, ansí mismo de lana y oro, muy labradas, en las cuales bolsas sacaron unas hondas de niervos. Y las mujeres salieron asimismo vestidas muy ricamente, con unas mantas y fajas, que ellos llaman chumbis, muy labradas de oro, y con los prendedores de oro muy fino, los cuales son unos alfileres largos de dos palmos que ellos llaman topos; y ansimismo sacaron estas mujeres el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos, como son ollas y cántaros pequeños, y platos y escudillas y vasos para beber, todo de oro fino. Los cuales como fuesen de allí hasta un cerro questá legua y media del Cozco, Guanacuare, y descendieron de allí, a las espaldas deste cerro, a un valle pequeño que en él se hace, donde como fuesen allí, sembraron unas tierras de papas, comida destos indios, y subiendo un día al cerro Guanacaure para de allí mirar y devisar donde fuese mejor asiento y sitio para poblar; y siendo ya encima del cerro, Ayar Cache, que fue el primero que salió de la cueva, sacó una honda y puso en ella una piedra y tiróla a un cerro alto, y del golpe que dio, derribó el cerro y hizo en él una quebrada; y ansimismo tiró otras tres piedras, y hizo de cada una quebrada grande en los cerros altos; los cuales tiros eran y son, desde donde los tiró hasta donde el golpe hicieron, según que ellos lo fantasean, espacio de legua y media y de una legua.

Y viendo estos tiros de honda los otros tres su compañeros, paráronse a pensar en la fortaleza deste Ayar Cache, y apartáronse de allí un poco aparte, y ordenaron de dar manera como aquel Ayar Cache se echase de su compañía, porque les parescia que era hombre de grandes fuerzas y valerosidad, y que los mandaría y subjetaría andando el tiempo, y acordaron de tornar desde allí a las cuevas donde habían salido; y porquellos al salir habían dejado muchas riquezas de oro y ropa y del más servicio dentro de la cueva, ordenaron, sobre cautela, que tenían necesidad deste servicio, que volviese a lo sacar Ayar Cache; el cual dijo que le placía, y siendo ya a la puerta de la cueva, Ayar Cache entró agatado, bien ansí como había salido, que no podían entrar menos; y como le viesen los demás dentro, tomaron una gran losa, y cerráronle la salida y puerta por do entró; y luego, con mucha piedra y mezcla, hicieron a ésta entrada una gruesa pared, de manera que cuando volviese a salir, no pudiese y quedase allá. Y esto acabado, estuviéronse allí hasta que dende a cierto rato oyeron cómo daba golpes en la losa de dentro Ayar Cache, y viendo los compañeros que no podía salir, tornáronse al asiento de Guanacaure, donde estuvieron los tres juntos un año y las cuatro mujeres con ellos; y la mujer de Ayar Cache, que ya era quedado en la cueva, diéronla a Ayar Mango para que le sirviese.

Y el año cumplido que allí estuvieron, paresciéndoles que aquel sitio no era cual les convenía, pasáronse de allí media legua más hacia el Cuzco, a otra quebrada,

questuvieron otro año, y desde encima de los cerros desta quebrada, la cual se llama Matagua, miraban el valle del Cuzco y el pueblo que tenía poblado Alcaviza, y parescióles que era buen sitio aquel do estaba poblado aquel pueblo de Alcaviza; y descendidos que fueron al sitio y ranchería que tenía, entraron en su acuerdo, y parescióles quel uno dellos se quedase en el cerro de Guanacaure hecho ídolo, e que los que quedaban, fuesen a poblar con los que vivían en aquel pueblo y que adorasen a éste que ansí quedase hecho ídolo, y que hablase con el sol, su padre, que los guardase y aumentase y diese hijos, y los inviase buenos temporales. Y luego se le levantó en pie Ayar Oche y mostró unas alas grandes y dijo quél había de ser el que quedase allí en el cerro de Guanacaure por ídolo, para hablar con el sol su padre. Y luego subieron el cerro arriba, y siendo ya en el sitio do había de quedar hecho ídolo, dió un vuelo hacia el cielo el Ayar Oche, tan alto, que no le devisaron y tornóse allí, y díjole a Ayar Mango, que de allí se nombrase Mango Capac, porque él venía de donde el sol estaba, y que ansí lo mandaba el sol que se nombrase y que se descendiese de allí y se fuese al pueblo que habían visto y que le sería fecha buena compañía por los moradores del pueblo; y que poblase allí; y que su mujer Cura, que se la daba para que le sirviese, y quél llevase consigo a su compañero Ayar Auca.

Y acabado de decir esto por el ídolo Ayar Oche, tornóse piedra ansí como estaba, con sus alas, y luego se descendió Mango Capac y Ayar Auca a su ranchería; y descendidos que fueron, vinieron donde el ídolo estaba muchos indios de un pueblo de allí cercano, y vinieron el ídolo hecho piedra, que le habían visto cuando el vuelo dio en lo alto, tiráronle una piedra y desta piedra le quebraron al ídolo una ala; de donde, como ya le hubiesen quebrado una ala, no pudo volar ya más; y como le viesen hecho piedra, no le hicieron más enojo.

Y volviéndose estos indios que esto hicieron ansí a su pueblo, Mango Capac y su compañero Ayar Auca salieron de sus rancherías llevando consigo sus cuatro mujeres ya nombradas, y caminaron para el pueblo de el Cozco, donde estaba Alcaviza. Y antes que llegasen al pueblo, dos tiros de arcabuz, estaba poblado un pueblo pequeño en el cual pueblo había coca y ají; y la mujer de Ayar Oche, el que se perdió en la cueva, llamada Mama Guaco, dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayllos y matóle y abrióle de pronto y sacóle los bofes y el corazón, y a vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos; y visto por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor, e con el miedo que habían tomado, luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gualia, de donde han procedido los indios que el día de hoy benefician la coca de Gualla. Y esto hecho, pasaron adelante Mango Capac y su gente, y hablaron con Alcaviza, dicién-

dole que el sol los inviaba a que poblasen con él allí en aquel pueblo del Cozco; y el Alcaviza, como le viese tan bien aderezado a él y a su compañía, y las alabardas de oro que en las manos traían, y el demás servicio de oro, entendió que era ansí y que eran hijos del sol y díjoles que poblasen donde mejor les paresciese. Y el Mango Capac agradescióselo, y paresciéndole bien el sitio y asiento do agora es en esta ciudad del Cuzco la casa y convento de Santo Domingo, que antes solía ser la Casa del Sol, como adelante la historia lo dirá, hizo allí el Mango Capac y su compañero, y con el ayuda de las cuatro mujeres, una casa, sin consentir que gente de Alcaviza les ayudase, aunque los querían ayudar; en la cual casa se metieron ellos dos y sus cuatro mujeres. Y esto hecho, dende a cierto tiempo el Mango Capac y su compañero con sus cuatro mujeres, sembraron unas tierras de maíz, la cual semilla de maíz dicen haber sacado ellos de la cueva, a la cual cueva nombre este Señor Mango Capac, Pacarictambo, que dice, Casa de producimiento; porque, como ya habéis oído, dicen que salieron de aquella cueva. Su sementera hecha, holgábanse y regocijábanse Mango Capac y Alcaviza en buena amistad y en contentamiento.

Dende a dos años que allí vino Mango Capac, murió su compañero Ayar Auca, y quedó la mujer en compañía de las demás de Mango Capac, sin que en ella hobiese habido hijo ninguno de Ayar Auca, y ansí, quedó solo Mango Capac con su mujer y las otra tres de sus compañeros ya dichos, y sin que tuviese que ver con ninguna dellas para en cuanto a tenellas por mujeres propias, sino con la suya propia; en la cual, dende a poco tiempo hubo un hijo, al cual hizo llamar Sinchi Roca.

BETANZOS, J. De: Suma y narración de los Incas, en Crónicas peruanas de interés indígena, BAE, 209, Madrid, 1968: 11-14.

7. Manku Qhapaq

Recopilado por Garcilaso de la Vega, el Inca, en 1609

El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí, que ya otras muchas veces le había oído, mas ninguna con la atención que entonces, y me dijo: "Sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oirlas y guardarlas en el corazón, que es frase de ellos por decir en la memoria. Sabréis que en lo siglos antiguos toda esta región de tierra que ves, eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían

como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar ni algodón ni lana para hacer de vestir. Vivían de dos en dos, y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra; comían como bestias yerbas del campo y raíces de árboles, y la fruta inculta que ellos daban de suyo, y carne humana. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas y árboles, y pieles de animales; otrosandaban en cueros. En suma vivían como venados y salvajinas, y aún en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas".

Adviértase, porque no enfade, el repetir tantas veces estas palabras: nuestro padre el Sol, que era lenguaje de los Incas, y manera de veneración y acatamiento decirlas siempre que nombraban al Sol, porque se preciaban descender de él; y al que no era Inca, no le era lícito tomarlas en la boca, que fuera blasfemia, y lo apedreaban. Dijo el Inca: "Nuestro padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra, como hombres racionales, y no como bestias. Con esta orden y mandato puso nuestro padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, y doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestra que donde aquella barra se les hundiese con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol nuestro padre, que parasen e hiciesen su asiento y corte.

A lo último les dijo: "Cuando hayáis reducido estas gentes a nuestros servicios, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean y hagan sus haciendas, y les caliento cuando han frío, y crío sus pastos y sementeras, hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados, lluevo y sereno a sus tiempos, y tengo cuidado de dar una vuelta cada día al mundo por ver las necesidades que en la tierra se ofrecen, para las proveer y socorrer, como sustentador y bienhechor de las gentes. Quiero que vosotros imitéis este ejemplo como hijos míos, enviados a la tierra sólo para la doctrina y beneficio de esos hombres, que

viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro reyes y señores de todas las gentes que así doctrináredes con vuestras buenas razones, obras y gobierno".

Habiendo declarado su voluntad nuestro padre el Sol a sus dos hijos, los despidió de sí. Ellos salieron de Titicaca, y caminaron al septentrión, y por todo el camino, doquiera que paraban, tentaban hincar la barra de oro y nunca se les hundió. Así entraron en una venta o dormitorio pequeño, que está siete u ocho leguas al mediodía de esta ciudad, que hoy llaman Pacarec Tampu, que quiere decir venta o dormida que amanece. Púsole este nombre el Inca, porque salió de aquella dormida al tiempo que amanecía. Es uno de los pueblos que este príncipe mandó poblar después, y sus moradores se jactan hoy grandemente del nombre, porque lo impuso nuestro Inca. De allí llegaron él y su mujer, nuestra reina, a este valle del Cozco, que entonces todo él estaba hecho montaña brava.

La primera parada que en este valle hicieron, dijo el Inca, fue en el cerro llamado Huanacauri, al mediodía de esta ciudad. Allí procuró hincar en tierra la barra de oro, la cual con mucha facilidad se les hundió al primer golpe que dieron con ella que no la vieron más. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer: "En este valle manda nuestro padre el Sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada, para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer esta gente, para los doctrinar y hacer el bien que nuestro padre el Sol nos manda". Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros reyes cada uno por su parte a convocar las gentes, y por ser aquel lugar el primero de que tenemos noticia que hubiesen hollado con sus pies, y por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teníamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a nuestro padre el Sol, en memoria de esta merced y beneficio que hizo al mundo. El príncipe fue al septentrión, y la princesa al mediodía; a todos los hombres y mujeres que hallaban por aquellos breñales les hablaban y decían cómo su padre el Sol les había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían, y mostrándoles a vivir como hombres; y que en cumplimiento de lo que el Sol su padre les había mandado iban a convocar y sacar de aquellos montes y malezas, y reducirlos a morar en pueblos poblados, y a darles para comer manjares de hombres, y no de bestias. Estas cosas y otras semejantes dijeron nuestros primeros reyes a los primeros salvajes que por estas tierras y montes hallaron; los cuales, viendo aquellas dos personas vestidas y adornadas con los ornamentos que nuestro padre el Sol les había dado, hábito muy diferente del que ellos traían, y las orejas horadadas, y tan abiertas como sus descendientes las traemos, y que en sus palabras y rostros mostraban ser hijos del Sol, y que

venían a los hombres para darles pueblos en que viviesen, y mantenimientos que comiesen; maravillados por una parte de lo que veían, y por otra aficionados de las promesas que les hacían, les dieron entero crédito a todo lo que les dijeron, y los adoraron y reverenciaron como a hijos del Sol, y obedecieron como a reyes; y convocándose los mismos salvajes unos a otros, y refiriendo las maravillas que habían visto y oído, se juntaron en gran número hombres y mujeres, y salieron con nuestros reyes para los seguir donde ellos quisiesen llevarlos.

Nuestros príncipes, viendo la mucha gente que se les allegaba, dieron orden que unos se ocupasen en proveer de su comida campestre para todos, porque el hambre no los volviese a derramar por los montes; mandó que otros trabajasen en hacer chozas y casas, dando el Inca la traza como las habían de hacer. Desta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que como sabes, quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por eso le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina; y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos, hermanos mayores, y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es el linaje alto y el bajo; Hanan suyo y Hurin suyo, que es el distrito alto y el bajo.

Juntamente poblando la ciudad enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón, como romper y cultivar la tierra, y sembrar las mieses, semillas y legumbres, que les mostró que eran de comer y provechosas; para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios y les dio orden y manera cómo sacasen acequias de los arroyos que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos. Por otra parte, la reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón y lana, y hacer de vestir para

sí y para sus maridos e hijos; decíales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar a sus primeros vasallos, haciéndose el Inca rey maestro de los varones, y la Coya reina, maestra de las mujeres".

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas, B.A.E., tomo CXXXIII, 1963, p. 26-29.

B. MITOS MODERNOS

8. Ruwal

Recopilado en la comunidad cuzqueña de Q'ero por Oscar Nuñez del Prado

Era un tiempo en que no existía el Sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir las montañas en llanuras, con el sólo disparo de sus hondas. La Luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de "ñaupa machu".

Un día, el Roal, o espíritu creador, Jefe de los Apus, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia, respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el Sol y ordenó su salida. Aterrados los "ñaupa" y casi ciegos por los destellos del astro buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de las cuales tenían sus puertas orientadas hacia el lugar por donde habría de salir diariamente el sol, cuyo calor los deshidrató paulatinamente, convirtiendo sus músculos en carnes resecas y adheridas a los huesos. Sin embargo no murieron y son ahora las "soq'as" que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el Sol se pone en el ocaso, o en oportunidades de luna nueva.

La tierra se volvió inactiva y los Apus decidieron forjar nuevos seres. Crearon a Inkarrí y Qollarí, un hombre y una mujer llenos de sabiduría. Dieron al primero una barreta de oro y a la segunda una rueca, como símbolos de poder y laboriosidad.

Inkarrí había recibido la orden de fundar un gran pueblo en el lugar en que, arrojada la barreta, quedara enhiesta. Probó la primera vez y cayó mal. La segunda fue a clavarse entre un conjunto de montañas negras y las orillas de un río. Cayó

oblicua y, sin embargo, decidió levantar un poblado que fue el de Q'ero. Las condiciones no eran muy propicias y en la misma región creyó conveniente alzar su capital, empeñándose afanosamente en la construcción de lo que hoy son las ruinas de "Tampu". Fatigado de su labor, sucio y sudoroso, quiso bañare, pero el frío era intenso. Decidió entonces hacer brotar las aguas termadas de "Upis", construyendo unos baños que aún existen.

Inkarrí levantaba su ciudad contraviniendo el mandato de sus Apus, quienes para hacerle comprender su error, permitieron que los "ñaupa", que observaban llenos de envidia y rencor a Inkarrí, cobraran nueva vida. Su primer deseo fue el de exterminar al hijo de los espíritus de las montañas. Tomaron gigantescos bloques de piedra que los hicieron rodar por las pendientes, en dirección al lugar en que él trabajaba. Aterrado Inkarrí, huyó despavorido hacia la región del Titicaca, lugar cuya tranquilidad le permitió meditar. Volvió de nuevo con dirección al Vilcanota, y deteniéndose en las cumbres de La Raya, lanzó la barreta por tercera vez, y ésta fue a clavarse vertical en el centro de un valle fértil. Aquí fundó el Cuzco, radicando en él por largo tiempo.

Q'ero no podía quedar olvidado, y el primogénito de sus hijos fue enviado allá para poblarlo. Sus demás descendientes se esparcieron por diferentes lugares, dando origen a la estirpe de los incas. Cumplida su labor, decidió salir nuevamente por Q'ero, se internó en la selva, no sin antes dejar testimonio de su paso en las huellas que se ven en "Mujurumi" e "Inka Yupin".

ORTIZ R., Alejandro, De Adaneva a Inkarrí, Lima 1973, p. 35-37.

9. Inkarrí Chacaray

Recogido en Chacaray, Ayacucho, Perú, en 1970 por Alejandro Ortiz.

Soy indio, puro, legítimo. Los de mi pueblo, también. Ustedes no son peruanos, son españoles o cruzados. Son familia de Pizarro. Yo soy Reyes, familia de Inkarrey. Inkarrí es hijo de la Madre Luna y del Padre Sol.

Inkarrí amarró al Sol para que el tiempo durara. También amarró el toro. Gran hombre, mandaba todo, hacía caminar las piedras. España lo llamó. Por eso construía un puente de oro sobre el mar, para llegar a España. Antes de terminarlo, Pizarro lo mató con armas, balas. Inkarrí sólo tenía waraka. Le cortó la cabeza y la

mandó a España. Su cuerpo quedó aquí. Dicen que en España su cabeza está viva, la barba le está creciendo, todos los meses la afeitan. Ahora no hay Inkarrí. Cuando murió, llegó Jesucristo, poderoso del Cielo. El no tiene que ver nada con Inkarrí que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano como una naranja.

Cuando el mundo se voltee, va a regresar Inkarrí y va a andar, como en las épocas antiguas. Entonces todos los hombres, cristianos y gentiles, vamos a encontrarnos.

Todo eso lo saben los cerros y punas. Inkarrí ha hablado con Sara-Sara, Solimana, Achatayhua. Esas montañas lo han visto. Son las más altas, por eso ven más lejos y saben todo.

ORTIZ, R. De Adaneva a Inkarrí, Lima 1973, p. 132.

10. Inka Huamanga

Recogido por Alejandro Ortiz en 1972,
informante María de García, natural de Ayacucho, Perú

Inka, dicen, vino del Cuzco, los pájaros pichinchurro lo saludaban alegrándolo a su paso. Tenía sus piecesitos ensangrentados de tanto caminar. Los pueblos, los hombres, mezclando su sangre con la tierra, aprendimos a cultivar tal como lo hacemos hasta hoy. Su mujer también lo seguía.

Ella estaba vestida con una lliqlla con los colores del arco iris, también llevaba corpiño y sombrero. Tenía veinte polleras. La primera de algodón blanco, la segunda de algodón teñido de rojo, después venía una pollera de algodón regiamente bordada con plata, luego, una delgada pollera de llama, otras de alpaca, la última era de lana de vicuña bordada con oró y plata, y teñida con la sangre de su esposo, Inka. En los pueblos donde llegaban, ella cocinaba, hilaba, hacía chicha. Nadie sabía nada, fue la esposa del gran Inka la que nos enseñó primero.

El padre del Inka fue el Sol, lo tuvo en una mujer ignorante, abandonada, hambrienta. Tal vez para que no sufriera le dio ese hijo que es pocos años llegó a ser muy fuerte, más fuerte y más joven que los hombres actuales, que tienen temor en su pecho y andan olvidados como el escarabajo de los caminos.

Su mujer, dicen, era Colla, por eso le decían Collarrí. Venían del Cuzco. Ibamos surgiendo, despertando de pueblo en pueblo, por comunidades.

Cuando llegó a Wataqa, las sandalias de Inkarrí estaban gastadas, entonces se puso a repararlas, por eso en Wataqa los hombres son buenos zapateros. Inka hizo descansar sus llamas en las pampas de Quilcata, ahora los de ese pueblo poseen abundantes llamas. Como Inkarrí y Collarrí tuvieron ganas de comer, se vieron precisados, en Inkawasi, a cambiar algunas de las cosas que traían por comida. Desde esa época dicen que ahí, y en todas partes, se realizan las ferias.

El padre Sol tuvo otro hijo llamado Españarrí.

"¿Por qué mi hermano es tan inmensamente poderoso y puede hacer de todo? A mí deben respetarme, no a él que tiene sus pies ensangrentados. Soy más hermoso y mi sexo es más grande". Así dicen que habló, con odio, y las montañas temblaron.

Españarrí fue a buscarlo y le dejó una carta. Cuando llegó Inkarrí encontró el mensaje, enojado gritó:

"¿Qué ave, qué animal ha manchado con sus patas este papel tan blanco?"

Pero Inkarrí sabía de su hermano, por eso les dejó unos quipus que dicen que eran de hilo. "Esos harapos, esas hilachas ¿de qué mísero hombre serán?"

Pero la Luna y el Sol se juntaron, el toro y el Amaru. El mundo avanzó. La Tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la escondió su hermano. Desde entonces surgieron los degolladores.

La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la alguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible.

ORTIZ, Alejandro, De Adaneva a Inkarrí, Lima 1973, p. 137-139.

11. Mito de la escuela

Narración de Isidro Huamani, natural de Andamarca, Ayacucho, Perú.
Recopilado por Alejandro Ortiz en 1971

Dios poderoso, del Cielo y del Mar recorría antes mundo, el cuerpo de Mamapacha. A nosotros nos creó sacándose de los pelos, de la boca, de la transpiración de nuestra Madre Tierra. Dios Poderoso, nuestro Padre, recorría el mundo. Tuvo dos hijos: Inka y Sucristus (Jesucristo o Jesús).

Inka nos dijo: "Hablen" y aprendimos a hablar. Desde entonces enseñamos a nuestros hijos a hablar. Inka pidió a Mama Pacha que nos diese de comer, y aprendimos a cultivar. Las llamas y vacas nos obedecieron. Esa fue una época de abundancia.

- ¿Cómo la de hoy?

Si usted lo dice padrecito, wiracocha, así será. Usted sabe más que yo, vive en la boca del mundo. Nosotros nos hemos peleado con Mama Pacha, Jesús nos protege.

Inka construyó el Cuzco, todo de piedra dice que es.

Después construyó un túnel (ucku) que está en el Cuzco. Por este túnel el Inka visitaba a nuestra Madre Tierra. Le conversaba, le llevaba regalos, le pedía favores para nosotros.

El Inka se casó con Mama Pacha. Tuvo dos hijos. Lindas criaturas son. No sabemos sus nombres, ni si están caminando por los túneles o estarán en la Iglesia Mayor de Lima. ¿Usted señor, no los ha visto?

Cuando nacieron mucha cólera y pena le dió a Jesús Santo. Como ya había crecido Jesucristo y era joven y fuerte, quizo ganar a su hermano mayor Inka. "¿Cómo le ganaré?" decía. A la Luna le dió pena. "Yo puedo ayudarte" le dijo, y le hizo caer una hoja con escrituras. Jesús pensó: "Seguro, con esto se va a asustar el Inka". En una pampa oscura le enseñó el papel. El Inka se asustó de no entender las escrituras. "¿Qué cosa serán esos dibujos? ¿Qué quiere mi hermanito?" Se corrió, se fue lejos. "¿Cómo podré hacer prisionero al Inka? Seguro nunca podré" y se puso a llorar. Al puma le dió lástima. "Yo te voy a ayudar" y llamó a todos los pumas, grandes y chicos. Los pumas persiguieron al Inka. Así llegaron al desierto de Lima. Cada vez que el Inka quería ir al valle a comer, los pumas lo ahuyentaban. De hambre fue muriendo.

Cuando el Inka ya no podía hacer nada, Jesucristo le pegó a la Madre Tierra, le cortó el cuello. Luego se hizo construir Iglesias. Ahí está, él nos protege y nos quiere.

Ñaupa Machu se alegró cuando supo que el Inka había muerto. El Ñaupa Machu había tenido que vivir escondido mientras el Inka recorría el mundo.

Ñaupa Machu vivía en una montaña qué se llamaba Escuela. Estaba gozándose de que hubieran golpeado a Mama Pacha. En eso pasaron los hijos del Inca. Buscaban a su padre y a su madre. Ñaupa Machu les dijo: "Vengan, vengan, les voy a revelar dónde está el Inka y dónde está Mama Pacha". Los niños contentos dicen que fueron a la Escuela. El Ñaupa Machu quería comerlos. "Mama Pacha ya no quiere al Inka. El Inka se ha amistado con Jesucristo y ahora viven juntos, como dos

hermanitos. Miren la escritura, aquí está dicho". Los niños tuvieron mucho miedo y escaparon.

Desde entonces, todos los niños deben ir a las escuelas. Y como a los dos hijos de Mama Pacha, a casi todos los niños no les gusta la escuela, se escapan.

¿Dónde estarán los dos hijos del Inka? Dicen que cuando el mayor esté ya crecido va a volver. Ese será el día del Juicio Final. Pero no sabemos si podrá volver. Los niños, las criaturas, dicen, deben buscarlo, lo están buscando, quizá lo encuentren.

- Pero, ¿dónde puede estar?

Tal vez en Lima, tal vez en el Cuzco. Pero si no lo encontramos puede morirse de hambre como su padre el Inka. ¿Se morirá de hambre?

OSSIO, Juan, Ideología Mesiánica en el Mundo Andino, Lima 973, p. 239-243.

12. Inca Titiqaqa (versión en castellano)

Relato de Angelino Ticona. Estancia Pukara, ayllu Ch'alla. Isla del Sol o Titiqaqa
Recopilado por Fernando Montes en 1993.
Transcrito por Demetrio Marca y traducido por Fernando Huanacuni.

Esta es la historia de los Incas. Atawalpa, así como el Inca Manku Qhapaq, vinieron porque aquí había mucho oro (aún existe). Cuando llegó Pizarro, el Inca hondeó todo el oro al lago y dijo "¡si quieren oro, si quieren plata, sáquenlos con su esfuerzo y trabajo!". El oro que estaba a la vista lo agarraron los españoles, que habían venido en barco durante tres días y tres noches. Pizarro ordenó al Inca que bajara la muestra de oro y lo mató cortándolo. ¿Qué hubiera sucedido si no lo mataban?

Antes (de que llegaran los españoles) el Inca habló con su padre (Dios) y le dijo: "yo voy a cuidar de toda la gente". Por eso Dios le dio el maíz amarillo para el oro, el maíz blanco para la plata. También le dio la corteza de qiñwa para la ropa; tres clases de corteza de qiñwa: una gruesa, una delgada y otra más delgada. De la corteza de la qiñwa sacaban rollos para hacer la ropa.

Después de la muerte del Inca llegó la maldición, luego la ñusta se fue, ya no había agua.

En la pampa de Quwa [planicie subacuática entre los islotes de Quwa y Pallalla] está la cadena, una cadena de oro. Hay una torre. Ahora las piedras aún aparecen; hay

momentos que aparecen y otros no. Cuando hay mucha agua desaparecen, y cuando baja el agua aparecen. El "pequeño camino" del inca está arriba, va a Chujta y a Belén. Hasta Tiawanaku se iba a pie.

También cuentan que hay un túnel que va al Cuzco. La entrada está en lo alto del cerro de Santa Lucía; por ese lugar se entra para ir al Cuzco. Muchas cabras se perdieron en el túnel, salieron al Cuzco. En Santiago Pampa [frente a la roca sagrada de Titiqaqa] existe una mesa de piedra (antes desde Chukaripu empezaba la arena). Bajando por Qhispi había una gradería que bajaba hasta el Lago (ahora está destrozada, ya no está bien). En el interior (del camino) estaba el piso cubierto de oro. En lo alto existe una vertiente donde los españoles agarraron al Inca y Pizarro lo mató. Abajo hay una piedra, que ahora se llama autokala. Desde ese lugar se entra al Cuzco, hay un túnel que va por debajo del agua.

Pizarro, cuando mató al Inca, entró con caballos blancos, que hasta entonces no se conocían. Pizarro estaba cubierto con ropas de gran brillo, como espejo. Pizarro le dijo al Inca "ahora tú estás en mi cuerpo", al reflejarse el Inca en el espejo. El Inca no conocía el espejo, tampoco sabía leer, sólo sabía quechua, el idioma de sus ancestros. Y el Inca respondió "¡Qué frío te trajo, qué vientos malignos te trajeron!". Luego el Inca, mirando el papel escrito, dijo: "viendo de este lado parece pata de gallina charu charu, viendo de este otro lado parecen insectos, como la araña". Si el Inca hubiera entendido se habría defendido. Luego agarraron al Inca. Trajeron esos caballos blancos en el barco. En ese tiempo el caballo era como el tanque de guerra es ahora. Agarraron al Inca y a todos en Cuzco y en Tiawanaku, y los españoles se apropiaron del oro que estaba a la vista y establecieron sus poblaciones, quitando las tierras. Obligaron a firmar a todos, diciendo que ellos son los patrones: "yo soy patrón, aquí firmen", así les hizo firmar con la mano. En todos los lugares aparecieron los patrones. Aquí vino de Puno un tal Garcés, que sorprendió a la gente. Construyó una casa de altos con tejas, el día de Santa Lucía. Después se la vendió a Isaac Tamayo.

En Sampaya esa agua es del Inca, dicen. Más al fondo hay un horno, el horno del Inca. Está hecho de piedra, es bonito. El Inca estuvo también en Belén; ahí se conoce como el agua del Inca. Algunos dicen que es el agua de la cruz, pero otros dicen que la hicieron los incas cuando vinieron. Por eso esta provincia se llama Manco Capac, porque por estos lugares andaba el Inca, y luego se ha convertido en piedra y en tierra. Sus bienes se arrojaron al lago, para esconderlos, y el oro se ocultó en lugares lejanos.

También cuentan que cuando mataron al Inca, su sangre fue guardada en una olla nueva, sin estrenar (ari phukhu). Entonces el Inca dijo antes de morir: "cuando yo ya

esté muerto, después de tres días, deben mirar la sangre que han recibido"; pero la vieron antes de cumplir los tres días y del recipiente salieron plantas pequeñas. Si hubieran mirado la olla de sangre después de los tres días, el Inca hubiera resucitado, como Jesucristo. Se hubiera multiplicado. ¡Hubiera sido bueno! El Inca hubiera resucitado de su sangre, muchos incas hubieran resucitado. Es por eso que los españoles abrieron la olla de sangre antes de que se cumplan los tres días. Así el Inca perdió. Así lucharon nuestros hermanos incas en aquella época.

Inca Titiqaqa (versión en aymara)

Inka Atawallpampi. Inka Manku Qhapampi. Ukham Inkanaka sarnaqapxiri sipï, ukat akankän jilax qurix siwa. Jichhas utjaskchijalla. Ukat Pizarron mantata q'urawt'ataynax sipï, qutaru. "Jichhax quri munat qulqi munat trabajumpi ch'amamp apsusipxpan" sasa. Qhanankchinxall, ukanak espäñanakaxay katusxchixa. Wapur jutataynax kimsa uru kimsa arumaw siw, jan katjankchiti kutintawayatayn, wali manq'añaniw jutxataynax siw, wapuratxa. Ukat katjanitaynax siw, ukat Pizarruruxa "apaqanim muestra apaqanim" sasa, kharimukutaynax siw. Jan kharimukkasapan kamachisapanxalla. Ukat "jaqi uywä" sataynaw sipï, "naw lij uywarapim" saw parlatayna sipï, tatitumpi. Ukat churataynaw siw, q'illu tunqu quritaki, ukat janq'u tunqurakpi qulqitaki. Ukat Qiñwa sillp'ixa. Kimsa kastarakis qiñwa sillp'inxa; mayax thuru, mayax ukxaru juch'usa, mayax juch'usarakkisa jall ukanaka churataynax siy. Ukat uka qiñwatxa rull rulluk apaqasipxan sipï, isitakix, ukhamjampuniskarakisa. Ukanakaw siwa. Ukat ukanakxa Inkax jiwatatpi ukax maltisiwayxchi kamachiwaychilla. Ukat ñustaw sarxataynax siw, uka janirakill umax utjkänti kunjaki. Ukarakis Quwat'i, aka wat'asa, Quwa pamparuxa janiti..., jichhax uchaskiw jirunaka liqintasink sixa, ukax cadenaw ukanki siwa, suma quri cadenaw ukankix siwa.

Ukat uka pachpa Santiago pampaxa jali ukax misa qalaskarakisa. Misa qalani uka pachpa uñkatasipaxa. Ukat uka pampa. Ukat Chukarakpampachaw qalltatänxa sipi qaymax. Nas uñjasktwa uka Chukarapi jichhas utjaskarakisa. Qhisphi p'ujrur saraqaña Tänarux akham iskariljama mantän si qutakama. Pierditaxiw jichhaxa. Pierditaxipi janipi sumaxiti. Ukat quri sixipas utjan siw. Ukat phujuxa uka altona uka altona aksat mantañ jall uka. Ukaruw wapañnakax katjataynax sipi. Inchhimpix kunas ukax Pizarroxay jiwayawaychixa. Ukat pachpa aynacharakipi ukax inchhix auto qala satäskarakisa uka auto qala ukjat mantix sipi Qhusqhuruxa. Manqha manti siwa. Thakhiw sar si uma manqharana.

Ukaxa uñstaskarakisa qalaxa, ukjanakaw siwa, urasax uñstaski, urasax jani, um jutkis ukjax jan chhaqkiti. Ukat um riwajawaykis ukjaraki uñstaskixa, jall ukjanakankiw siw. Ukanakak juk'ak yatta, ukat janiw partinakxa kuna sutininakächi Inkaxa. Ukax jisk'a thakhipax jutaskarakis patxa patxa patxarakis jutixa. Patxa patxa patxa juti aka punku punkut ukhamaraki patx patxarak ukhamarakikiwa, jall ukhamarakikiw sarix, Uqichup sistanxa uka patx patx patxan uka patxan khä Belen pat kha belen pata ukar urqu uyu patxa jall uk Tiwanakurux sarpachänxa, kayu sarañakïpacha, jiwasax wisitarux sartanxa, sarasktanxa jichhax, jall ukham sarnaqapxpachäna. Ukhamat Pisaruw jiway siw, Inkxa ukjaru jiway siw, ukjat ukjarux mantataynax janq'u caballonakat, janiw ukjax caballox uñjañäkant siwa. caballonakat manti, caballox kunäkaspas jall ukham. Ukat espejumpi Pizarrux akjarux uchasiwataynax siy. "Aka kurpujantkxtaw jumax" saw Inkaru sataynax sipi. Ukat janiw uñt'kataynat sipi. Ukax jan liyisirikataynas qhichwak qhichwataynax siwa, jan liyisirikit siwa. "Kuna thayas apantam, ima wayratxa wijch'uyku" saw sataynax siy. "Ima wayrat wijch'uyku, ñanqha wayra..." saw, ukat "ñanqha wayrat apantam" sas ukat uñxatataynaw siw papil lurata. "Akjachiqaxa wallpa kayu" siw, "Wallpa kayu charu charu". "Akjax Liwkhan kutikuti" "liwkhan apanim sispachati kun saraki aka liwkhana ukhamjamarakis litra luratax a". Jall uk uñataynax sipï, Inkax liyt'asirisapanxa ch'axwasapänpi. Ukat caballut katurataynax siwa, janq'u caballunakat siy. Ukax wapurat apanipxataynax caballx siwa. Ukatpi caballox kunäkaspas jall ukham, kamis jichhax tanquexa jall ukamp sasin sipï caballoxa, yast ukat ukxa katurataynax sipi Inka yast ukar Qhusqhut katjapxchi, akat katjapchi, Tiwanakut katjapchi, ukhamaw uka pasi siwa. Ukjax wali qhanankan sipi quris, kunas utjan ukas sipï jiwaychi ukjax. Ukat espäñanakax apthapisiwayix siwa, ukat kirasipxix akaruxa siw, aka aynacharuxa, aka aynachax jaqinkakin siw. Ukat "patronat naw akar phirmasipxam". phirmarayxatän ukham siw ampara. Ukat apxatayna sipi, prisirinti ukjatpun utjarakpachänxa, ukaru apkatchi "akham phirmasxiw, aljxituw". Jall ukat utt'apxix siw, españax. Janiw utt'kasapanti, jan jaq chukasapan ukjax sipi, taqi chiqana ukham. Ukat yasta "patronat nä patronat" ast utjantxix, yast akarux ukhama utt'ixa. Akarux Punut jutataynax Garcita. Ukat Punut akankän Garcisaw, ukat yast ukax mayak akar jaqir allxatay, Santa Lucia uruw ukham luratay nax, Tija altosarakinsa uñjapxtati.

Jall uka tija altus lurayataynax sipï, Santa Lucia uru jaqir allxat siw, aka alaytuqi Manuel Chuqiw ukat iskapataxa, waljaniskiwa iscapatax, kayu pakjatanaka. Ukat may Punut purix Gacisaxa, ukat Tamayurux intriyix akxa. Tamayux "akxa yast khitirus aljawayrist, waxt'awayirist" saw, purir siwa. -Punur sarañächinxall jiwasan punkus kunasa- Yast ukat ukax Tamayunakar churi, ukat Tamayux Isaac Tamayu... kimsa Tamayunakawa.

Sampayan uka umaxa inka umaw sipi. Ukat turistanakax jutapxiw ukarux. Inka umaw siw uka Sampayaxa. Inka umaw ukaxa. Uka aynach k'uchunkarakis uka jumusa, inka jumusa. Utjip Inka jumux qalat khus khusa jiwakiw jumusa. Ukat inkax sarnaqarakis aka Belenanxa. uka Inkan umapaxa Belenat khuri jaqhinkchixay. Ukaxa pero aka crusan umapaw sarakiw. Ukapunirakich pero Inkankiw siw, uksax sarnaqatap ukjanak Inkax.

Ukax ukatxay akax provincia Manco Capac sasax. Ukat jichhax Manku Qhapaq, Inkan sarnaqawiparakiy. Ukatay ukax utjataynax siy, ukat ukhamarux tukuwayxi qalaru uraqiru ukhamanakak tukuwayxatapa. Pero yaqhanakapax despachat qutaru jayar apanukuta qurinakax kunas willtatat ukhamaruy ukax ukanakax sarxixa, ukat Ink jiwayxapxiw siw, Inkxa jiwayxapxi ukat... sarakis ukaxa cuentatänax mä ari phukhuruw Inkxa jiwxanxa wilapx apaqapxan siw. Ari phukhuru. Ukat "kimsuru nayaxa jiwatayäxa uka wilax katuqasa qhuphintapxat ukat ukjat uñantapxitätaxa".

Janir kimsurur phuqkipana uñantxapxataynax siya. Pero wali juyrjamaw mistsurxataynax siy. Inka wila akch'anakaki. Chilktanxataynaw wali. Así es que kimsurut uñantasapanxa Inkax resusitatjama Cristjama wali mistxasapanxa.

Entonces Inkax jiwataw entonces wilapat jaktarakisapanay. Wali aywtxasapanxa ukhaman sï, ukat jichhax janiräkipana uñantxapxatayna siy. Yasta Inkax chhaqhata. Ukhamay ukanaka uka ch'axwanaka ukax akay Inka jilanakan sarnaqawinakapaxa. Qhanaskarakis amayuñpachaskarakisa, ukat akanxa "chinkanaw" sas, chinkanaw sakipi. "Chinkanaw ukax Qhusqhuruw mistu"sas. Mayax Santänankiw siw, Altuna. Uka Qullunkpachawa. Ukat mantapiniw siw niyas ukax, Qhusqhurupiniw mistsutaynax chiwux sarakinsa. Qhusqhuruw siw.

13. Tata Rey Inca

Versión de Jerónimo Jurado, del ayllu Pastopampa, en Macha, norte de Potosí.
Recopilado por Cassandra Torrico

A la llegada de los españoles el Tata Rey Inka tenía dos esposas. Sabía que iba a morir y llenó una manka (olla de barro) nueva con su sangre. Le pidió a una de sus mejores que la guarde y la cuide hasta un año después de su muerte.

Murió el Rey y su otra mujer se fue con los españoles y de ahí nacieron los mozos (denominación de los mestizos en el norte de Potosí), que se adueñaron de todo.

Al poco tiempo, la primera mujer miró por curiosidad la manka y encontró que

de la sangre del Tata Rey Inka se estaba formando un nuevo rey; pero como lo vio a medio hacerse, el Rey murió. Desde entonces no hay rey y tampoco ha de volver. Los mozos en cambio tienen sus reyes (los presidentes).

14. Iqiqu

Recopilado por Victor Ochoa en la región de Puno

Antiguamente, muchos milenios atrás, había un aymara cuyo nombre era Iqiqu. Era fornido, de estatura baja, humilde, bondadoso, caritativo y sonriente.

Iqiqu fue un hombre bueno que buscaba una vida armoniosa entre los hombres, y por dondequiera que andaba predicaba las buenas costumbres. Donde había problemas y llantos llevaba la solución, la consolación y la alegría.

Un día, por sus cualidades maravillosas, recibió poder de Apu Qullana Awki (Dios Padre Divino), que moraba en las alturas sagradas de Khunu Qullu (Montaña Nevada). Con este poder, Iqiqu había logrado realizar grandes hazañas. Dicen que manejaba grandes piedras, secaba el agua, trasladaba rocas y montañas solamente con hondas y su voz. Todo le obedecía; por eso la gente le seguía de cerca.

Iqiqu tenía una honda y su ch'uspa (bolsa). Así caminaba por las montañas, cerros, pampas y por las riberas del Lago. Al que lloraba le consolaba y hacía reir; al que no tenía productos se los proporcionaba, a los que querían casarse los juntaba para formar su hogar.

Un día vino el Awqa (ser maligno) con su gente sanguinaria. Su aspecto era de un hombre barbudo, de tez blanca y con genio muy malo. Awqa se portó muy cruel. Atemorizaba a los aymaras y persiguió a Iqiqu. A los que le seguían los desbandó, a otros los asesinó ferozmente y a algunos los obligó para que no le apoyen.

Cierta vez Iqiqu llegó a un ayllu, donde Awqa también había instalado su posada para seguir persiguiendo a Iqiqu. Mientras éste iba promoviendo diferentes formas de ayuda mutua, Awqa y su gente malvada lo rodearon y capturaron. Lo torturaron y despedazaron el cuerpo de Iqiqu.

La cabeza, los brazos, las piernas y otras partes del cuerpo fueron desparramados por todas partes del Altiplano y en las cordilleras, a fin de que no vuelva a formarse el cuerpo, porque tuvieron miedo al poder que tenía Iqiqu.

Nuestros abuelos dicen que cada una de las partes del cuerpo de Iqiqu está to-

mando forma y ha empezado a revivir. Otros dicen que cada parte del cuerpo se ha levantado y está en camino hacia Wiñay Marka (ciudad eterna). Un día no muy lejano, indudablemente, llegarán a Wiñay Marka. Se juntarán y Iqiqu tomará una fuerza sobrenatural que reunirá y llevará adelante a su pueblo. Renacerá la nación aymara y tendrá mucho poder en el Universo.

OCHOA, Victor, Una ventana a la expresión aymara, inédito, p. 57-58.

15. Supaya

Recopilado por Alejandro Ortiz en Puno. Narrador: Isidro Rojas

Cuando amaneció el mundo se encontraron los tres reunidos: La Virgen María, su esposo Jesucristo y el hijo de ambos, Supaya.

Entonces Jesucristo creó a la gente antigua, que era muy buena y sabia. Los primeros hombres, Adán y Eva, no se hablaban, no sabían hablar. Jesucristo les echó un piojito y así nuestros padres empezaron a conversar. Supaya también reclamó su gente. Su padre le mandó culebras, sapos y lagartos. Pero estos animales no se atrevían todavía a molestar a la gente antigua.

Supaya tenía abundantes riquezas, demasiadas riquezas. Sus caballos y mulas andaban magníficamente herrados. El pobre Jesucristo sólo sabía caminar con los pies desnudos.

Un día se cayó el herraje de un animal de Supaya. Pisó Jesucristo el herraje y se hizo daño. En lugar de sangre brotó fuego, y como estaba hambriento, se preparó un buen desayuno. El resto de fuego se lo llevó entre sus ropas. ¡Fuego bueno para cocinar! Supaya quiso hacer lo mismo. Cargó fuego con sus mulas, ¡ay, ay! gritaron las mulas, se quemaron. Desde entonces los caballos y mulas sufren de ulceraciones.

Supaya odiaba al viejo y lo perseguía. El viejo Jesucristo andaba hambreado. Un día no soportó más y cosechó piedras de diversas formas redondas. Las lamió y allí, en ese momento, se transformaron en todas las infinitas clases de papas, ollucos, mashuas que conocemos. Las cocinó con el fuego que llevaba y así pudo entretener su hambre.

Jesucristo quería comprar una vaquita al rico Supaya, que criaba muchas en desorden. Con pena llegó a juntar un poco de dinero. Supaya le dio una vaca fea, sucia

y mostrenca. "A ver si la vaca mata a mi viejo" dijo. La vaca al llegar a donde estaba Jesucristo tornóse en un animal manso y otras vacas más siguieron al viejito. En el lago se bañaron con agua y sangre del viejo y así dejaron de ser negras. Desde entonces hay animales de todos los colores. Los mostrencas que quedan ahora son de Supaya.

"¿Dónde está mi ganado?", bramó el Supaya.

Su padre, con toda humildad, le respondió "Tus vacas son negras y no de colores como las mías".

Odió más al viejo, y lo persiguió con maldad. En la huida, el viejo hizo germinar los granos de maíz, de trigo; en cada lugar que llegaba hacía germinar un grano diferente.

Asustado el viejito se ocultó dentro del estómago de un burro.

"¿Has visto a un viejito haraposo?"

El burro respondió:

"Sí, cuando sembraba quinua pasó por aquí".

Al ver la quinua ya crecida pensó el hijo "El viejo debe de estar lejos". Jesucristo iba muy tranquilo en el estómago del burro. Pero Supaya se dio cuenta y ordenó a un ciego llamado José que matara al burro.

Cuando cortaba la barriga, la luz abrió los ojos de Jesucristo y convirtió a José en cerdo. Desde entonces existen estos animales que, aunque feos y sucios como José, son codiciados por el hombre.

Al final fue vencido el padre. Otros afirman que ahora a veces gana Dios y otras veces Supaya.

Yo no sé como fue. Por eso todo hombre tiene de Dios y de Supaya. Unos más de Dios, otros más de Supaya. Cuando terminó de perseguir Supaya a su padre, cuando lo venció, salieron todos sus amigos y se pusieron a festejar saltando, bebiendo, dando gritos de alegría. Ahora el mundo es así.

ORTIZ, Alejandro, De Adaneva a Inkarrí, Lima 1973, p. 24-26.

Glosario

Todas las palabras aymaras y quechuas han sido refonologizadas según el alfabeto oficializado y van en negrita. También se consigna en cursiva la forma castellanizada con que aparecen en las citas textuales. Los vocablos quechuas están indicados con una (q).

Achachila: abuelo. Espíritu de los antepasados, divinidad protectora, que generalmente reside en las montañas.
Achikaña: rogar encarecidamente (q: **mañay**).
Ajanu *(ahano)*: rostro de una persona y faz de las cosas.
Ajayu: alma o espíritu de las personas. Puede perderse, en cuyo caso hay que llamarlo para que lel enfemo sane.
Akapacha: este mundo, la tierra donde vivimos los humanos.
Akilla: vaso de oro o plata para fines cerenoniales.
Akulliña: mascar coca (en rigor, las hojas no se mascan, sólo se mantienen en el carrillo).
Akulliku: ceremonia en la que se masca coca siguiendo estric tas normas de cortesía, mientras se conversa entre los asistentes. Compartir la coca crea un ambiente de intimidad y confianza que facilita la comunicación.
Aläsaya*(alaasaya)*,de"Alaxsaya": parcialidad de arriba del ayllu. Simbólicamente masculina.
Alax (*alakh*), **alä:** arriba, exterior. **Alax yunka:** los valles cálidos de la costa del Pacífico.
Alaxa jaqisa *(alakh jaquessa):* exterior de la persona. **Alax jaqi:** persona clara, que no finge.
Alaxpacha *(Alakhpacha)*: nivel superior, el cielo.
Allikaq (q): ascendido por el Inca, debido a sus méritos.
Amaru (q): serpiente.
Amawt'a *(amauta, amaotta)*: sabio, consejero. Viene de amawt'aña: saber, sabiduría, discernir, pensar inteligentemente, adivinar.

Amuli: silencioso, callado.
Anansaya, (q) (*Hanansaya*): la parcialidad de arriba del ayllu (a: **aläsaya**).
Anata: carnaval, rito de fertilidad para la Pacha Mama.
Anchanchu: diablo, espíritu maligno.
Antisuyu: distrito del Tawantinsuyu al este de los Andes, en las tierras tropicales amazónicas. **Antis:** tierras tropicales. Corresponden a **Manqha Yunka**.
Apachita: Adoratorio de piedras amontonadas en los pasos más altos de la cordillera.
Apu (q): señor.
Aqlla (q): mujer escogida por los incas para servicios especiales.
Aru: palabra. **Arusiña:** hablar. **Aru:** Nombre de la familia lingüística a la que pertenecen el aymara, el jaqaru y el kawki, estos últimos hablados en el Departamento de Lima.
Atisqa (q): lit.: saturado, penetrado, oprimido. Categoría en que caían las wak'as derrotadas por los españoles durante el movimiento del Taki Unquy, en el siglo XVI.
Atuq (q): zorro.
Awasqa (q) *(abasca):* tejido corriente grueso.
Awayu: tejido andino usado para cargar objetos.
Awicha: lit. abuela. Montaña de sexo femenino.
Awki (*auqui*): padre. **Awki awki:** baile del altiplano que parodia a los españoles.
Awqa *(auca)*: enemigo, contrario, batalla. Nombre de uno de los hermanos Ayar.
Awqa pacha: edad mítica de la guerra.
Aya: difunto.
Ayllu: comunidad andina. Unidad social que agrupa a varias familias, generalmente emparentadas, en un territorio compartido.
Ayni: forma de ayuda mutua. Intercambio recíproco de bienes o servicios iguales.
Aynuqa: conjunto de terrenos comunales que sigue el mismo ciclo de rotación de cultivos.

Colono: peón de hacienda.
Convite: ofrenda en honor del Tío de la mina.
Copal: resina aromática nativa, que se quema como ofrenda a la Pachamama (distinta de incienso que se ofrece al Tata Santiago).

Chacha: varón, marido. **Chacha chuymani:** hombre varonil, brioso.
Chacha urqu: anciano prudente, sabio.
Chakana: la Cruz del Sur (de chaka: palos cruzados, puente). Kurusa Warawara.
Chakira: cuentas para collar muy finas labradas en piedras semipreciosas o en concha.
Chakra (q): sementera, sembradío (a: **yapu**).
Charki, chaluna: carne de llama, secada al sol y conservada con sal.

Chaski: mensajero, postillón.
Chawpi (q): mitad o medio.
Chika (*chica*): mitad, medio. **Chikasiña:** igualarse dos objetos. **Chikaña:** casar.
Chinchaysuyu (*Chinchasuyo*): distrito norte del Tawantinsuyu. Tenía la mayor jerarquía.
Chinu: nudo. Sistema de contabilidad basado en nudos (q: **khipu**).
Chinu kamana: el contador.
Chunta (*chonta*): palmera de madera negra muy dura (Astrocaryum murumura Mart).
Chullpa: tumba antigua.
Chullpa usu: enfermedad de la chullpa, que viene por contacto con tumbas y entierros.
Chuwa: recipiente o plato de barro cocido. **Michachuwa:** mechero de sebo.
Chuyma: vísceras, pulmones, corazón. En sentido figurado, sentimiento y razón.
Chuymani: de buen corazón, maduro y consciente.

Ch'ajwa: combate por linderos entre dos ayllus vecinos.
Ch'alla: libación con bebidas alcohólicas en honor de las divinidades andinas.
Ch'ama (*cchama*): fuerza, dificultad.
Ch'amaka (*cchamaca*): oscuridad.
Ch'amakpacha: tiempo mítico de las tinieblas.
Ch'amakani: lit. dueño de la oscuridad. Especialista ritual que invoca en tinieblas a los seres del Manqhapacha o a los espíritus de los cerros.
Ch'aska Quyllur (q): lucero, Venus vespertina.
Ch'iqa: izquierda. **Chi'qa ch'anka:** lana hilada hacia la izquierda, que se usa para maleficios y también para limpiezas rituales.
Ch'iwi: sombra, nombre de una de las almas del ser humano.
Ch'iyara: negro.
Ch'ulla: impar, sin pareja.
Ch'uñu: papa deshidratada por frío.
Ch'uqi: papa.
Ch'uspa: bolsa de lana tejida, para guardar la coca. La usan los hombres.

Ichhu: paja brava.
Illapa: Rayo de arriba, también llamado Gloria. Hay tres rayos masculinos: Tata Santiago, Tata San Felipe y Tata San Jerónimo, y tres rayos femeninos: Mama Santa Bárbara, Mama Concepción y Mama Carmen. Además está el ñanqha rayo (maligno) o San Cipriano, que proviene del subsuelo.
Illa: espíritu de los alimentos, del ganado y de los bienes familiares, que favorecen su multiplicación y proveen buena fortuna.
Inti (q): Sol. **Inti Raymi:** festival del Sol en el solsticio de invierno.

Iqiqu (*Equeco, Ecaco*): nombre pukina de Tunupa. Actual dios de la fortuna.
Ispälla: espíritu de la cosecha que ayuda a su multiplicación.
Itapallu: ortiga. **Urqu itapallu:** ortiga brava.

Jach'a: grande (q: jatun). **Jach'a Tata:** gran señor.
Jach'a Jawira: Río Grande, o **Wara Wara Jawira:** Río de Estrellas, la Vía Láctea.
Jallu: lluvia. **Jallu pacha:** época de lluvias.
Jani: no.
Jap'iñuñu (q) *(hapiñuñu)*: de jap'iy, agarrar con fuerza y ñuñu, seno. Según Paredes, son seres míticos femeninos que con sus grandes tetas atrapaban a sus víctimas.
Jaqi (*haque*): persona (hombre o mujer) mayor de edad, con todos sus derechos.
Jaqi: órgano sexual. Par de cosas compañeras.
Jatha: semilla, semen. Ayllu.
Jawira: río.
Jayra: flojo.
Jila: mayor, hermano.
Jilata: hermano (al hablarle).
Jilaqata: autoridad tradicional del ayllu. Mallku.
Jisk'a: pequeño (q: **juch'uy**).
Jiwasa: nosotros. Incluye al interlocutor.
Jucha: culpa. Pecado, obligación. **Qhapaq jucha** (q): culpa real. Ceremonia protagonizada por el Inca. Suponía un sacrificio humano.
Jukumari: oso andino.
Juma: tú.
Jupa: él, ella, ellos, ellas.
Jupha: quinua, gramínea (Chenopodium quinoa).

Kacha: puente, palos cruzados. **Kachamarka:** lit.: pueblo del puente, Desaguadero.
Kacharpaya: despedida. La última pieza de música que se escucha en una fiesta.
Kachi (q) (*cache*): sal. Nombre de uno de los hermanos Ayar.
Kallawayas: etnia que vive en los yunkas de Apolobamba, al noreste del lago Titicaca. Muchos de ellos se especializan como curanderos y herbolarios itinerantes.
Kama: fuerza, energía animadora. (q: **kamay**).
Kamaq (q): el que anima. **Kamasqa** (q) o **Kamakin** (q): el animado, sacerdote iniciado.
Kamiri: fértil, rico, lugar sagrado que posee esta energía.
Kamana: cuidador, encargado (q: **kamayuq**).
Katachillay: estrellas que representan los ojos de la constelación negra de la llama, en medio de la Vía Láctea. Corresponden a Alfa y Beta de Centauro (a: **Qarwa Nayra**).

Kawiltu (de "cabildo"): unidad mínima del ayllu.
Killa (q): Luna, mes.
Kullaka: hermana.
Kuntisuyu (*Condesuyo*): Distrito oeste del Tawantinsuyu, hacia la costa.
Kuntur Mamani: espíritu protector del hogar.
Kuka: coca. **Kuka phawaña:** Adivinar el pasado o pronosticar el futuro observando cómo caen las hojas de coca que se ha lanzado. **Kuka uñjaña:** adivinar mirándolas.
Kupi: derecha.
Kuraka (q) (*curaca*): autoridad étnica local (a: **Jilaqata**, mallku).
Kuska, juska (*cusca*): igual. **Kuskachaña:** igualar, ajustar.
Kuti (*cuti*): vuelta, vez, cambio, retorno, inversión.
Kuwi (*cuy*): conejo de indias.

Kharisiri: lit.: degollador. Ser maligno que saca la grasa (energía) de los caminantes.
Khipa: atrás, trasero. **Khipüru:** mañana.
Khipu (q) (*quipo*): sistema incaico de contabilidad mediante cordeles anudados. (a: **chinu**).
Khirkhinchu, khirkhi (*quirquincho*): armadillo andino.
Khunu: nieve.

K'ari: mentira, mentiroso.

Lari: tío materno.
Lari lari: Etnia cazadora de las altas punas, en tiempos precolombinos
Layqa: hechicero, brujo que hace maleficios.
Luki: papa amarga, resistente a la helada, que sirve para hacer ch'uñu.
Lunthata: ladrón.
Lupi: calor, rayos solares.

Llallawa: produto doble o de gran tamaño, que atrae la buena cosecha.
Llawt'u (q): cordón o cíngulo que el Inca se ceñía en la cabeza.
Lluch'u o ch'ullu: gorro de lana con orejeras.
Llulla (q): mentiroso.
Llunk'u: adulón.

Machu (q): viejo.
Mach'aqway (q) (*machacuay*): serpiente mítica.
Mallku: significa cóndor. Autoridad aymara, título ceremonial, que también se aplica a las principales montañas.

Mama: señora. En quechua es madre.
Mama t'alla: mujer noble, esposa de un Malliku o Kuraka.
Mamani: halcón. Nombre totémico de una familia aymara.
Manqha, maja, mä: abajo, adentro.
Manqhi jaqisa (*manqhe haquessa*)*:* interior de la persona.
Manqhi chuyma: lo interior del corazón o pensamiento.
Manqha Pacha: mundo inferior, interno, subsuelo.
Manqha Yunka: Tierras bajas tropicales amazónicas, al este de los Andes.
Mara: año (q: wata).
Marka: pueblo y jurisdicción formada por varios ayllus que lo circundan.
Masaya, mäsaya (de "mahqha saya"): parcialidad o mitad de abajo del ayllu.
Maskha paycha (q) (*mascaipacha*)*:* borla real, de lana, que el Inca usaba por corona.
Mayu (q): río.
Mich'a: avaro, tacaño.
Millu: mineral (sulfato de aluminio), que se usa para ritos y curaciones, o como mordente para teñir lana. ***Milluchead***a: cura con millu.
Mink'a: forma de ayuda recíproca. Trabajar para otro a cambio de comida, producto o dinero.
Misa (de "misa" o "mesa"): ofrenda ritual. **Misa qala:** piedra para ofrendas.
Misti: mestizo, no aymara.
Mit'a: lit.: temporada que regresa cíclicamente y el turno para cumplir algo. Servicio rotativo que prestaban los comuneros en beneficio del Estado Inca, o del kuraka.
Mita: Trabajo forzado en las minas durante la Colonia. **Mitayuq** o ***mitayos:*** comuneros que cumplían esa obligación.
Mitma, mitmaq (*mitimaes o mitimas*): grupos de población asentados en lugares distantes de los suyos, para cumplir servicios en beneficio del Estado Inca.
Much'ay (q) (*mochar*)*:* reverenciar, adorar.
Mullu: molusco tropical usado como ofrenda a las divinidades andinas (Spondylus).

Nasa: nariz.
Naya: yo, nosotros (excluye al interlocutor).
Nayra: ojo, delante, antiguo.
Nina: fuego.

Ñan (q): camino.
Ñawi (q): ojo.
Ñawpa (q) (*ñaupa*)*:* antiguo. **Ñawpa pacha:** edad antigua.
Ñusta: princesa, muchacha noble en la corte del inca.

Pacha: tiempo, espacio, totalidad, mundo, era.
Pacha Kamaq *(Pachacamac)*: creador del universo, dios costeño del terremoto.
Pachakuti: el que transforma la tierra, el cataclismo. Cambio e inversión en el tiempo y el espacio, vuelta de una era a otra, revolución y retorno a las edades pasadas.
Pacha Mama: Madre Tierra. **Pacha Mama unquy** (q): enfermedad producida por la tierra.
Pacha tiqra (q): el que pone la tierra cabeza abajo.
Paka: águila.
Palliri (q): mujer que escoge el mineral.
Pampa: llano, plano, plaza. **Pamapachaña:** allanar el suelo.
Pampa jaqi: dadivoso, pródigo. **Pampachusi, pampayruna:** tamera.
Paqariy (q): amanecer, nacer, empezar.
Paqarina (q) *(pacarina)*: lugar de origen.
Paqariq Tanpu (q) *(Pacaritambo)*: lit.: mesón donde amanece. Cueva de donde surgieron los legendarios hermanos Ayar. Está en Paruro, a 60 km. al sur del Cuzco. También llamado **Tanput'uqu** *(Tambotoco)*.
Paquchi: baile que representa a los conquistadores españoles.
Paryaqaqa (*Paricaca*): dios del rayo en los relatos de Waruchiri, de sustrato jaqaru, cerca a Pachakamaq, en el actual Departamento de Lima. Derrota a Wallalu Qarwinchu.
Pasaru (de pasado): el que ha cumplido toda la jerarquía socioreligiosa de cargos en una comunidad.
Pata: arriba, altura.
Pinkillu: flauta de caña.
Pijchuy *(pijchar o pijcheo)*: mascar hojas de coca, en quechua. En aymara es akulliña.
Pirqa: pared.
Pitu: qañawa, quinua u otro ceral, tostados y molidos.
Pongo: sevidor. Eran indígenas obligados a prestar servicio doméstico gratuito en la casa del hacendado, antes de la Reforma Agraria. Viene de punku, pues ellos solían dormir en el zaguán, junto a la puerta.
Pongueaje: servidumbre.
Pukara: fortaleza.
Pukina: etnia antigua que probablemente correspondía a la elite sacerdotal de Tiawanaku y a los qullas. Su idioma, hoy desaparecido, está emparentado con el idioma secreto de los incas y de los kallawayas.
Pukullu (q): construcción funeraria.
Puma: león americano.
Puna, suni: zona árida de altura.
Punku: puerta, entrada.

Puruma: terreno sin cultivar, o con muchos años de descanso (q: **purun**)
Puruma jaqi: persona salvaje, sin ley, que no acude a las obligaciones de su pueblo.
Pusi: cuatro (q: tawa). **Pusisuyu:** el mundo, con los cuatro puntos cardianles.
Pusiqaxa (*pusikakha, Puçica'Ka*)**:** lit.: los cuatro rayos (qaxa o qixu qixu: rayo). Significa el mundo. Sinónimo de **Pusisuyu.** Uno de los nombres de Tunupa.
Pututu: trompeta de cuerno o caracola, usada para convocar a la gente.

Phaxi (*phakhe*)**:** persona llana, sin doblez.
Phaxsi: luna. **Phaxsi Mama:** Madre Luna.
Phaxta (*pakhta*)**:** iguales.
Phiña: bravo, rabioso.
Phiru: (de fiero), ser peligroso, demonio. **Phiruni:** lugar peligroso.
Phukhu: olla (q: **manka**). **Ari phukhu:** olla sin estrenar, usada para ritos.
Phullu: frazada.

P'iqi: cabeza, jefe.

Qala (*cala*)**:** piedra.
Qamasa (*camasa*)**:** alma individual, que confiere el valor o coraje y otras características psicológicas a la persona que la posee.
Qamaqi: zorro (q: atuq). **Qamaqichasit jaqi:** persona astuta y taimada.
Qañawa: gramínea del altiplano (Chenopodium pallidicaule Aellen).
Qarwa, qawra: llama, camélido andino.
Qarqa (q: **qaqa**)**:** roca, peña. **Titiqaqa:** lit.: la roca del felino, en la isla del Sol. De allí surgieron los astros.
Qillqa: vaso decorado con dibujos simbólicos. **Qillqaña:** dibujar, representar, escribir.
Qiñwa: árbol de las alturas andinas. Su corteza está formada por láminas delgadas como papel.
Quli jaqi: vivo, diligente, regocijado. Habitante de Alax Yunka.
Qullana (*collana*)*:* principal, sagrado, excelente. Ayllu principal.
Qullasuyu (*Collasuyo, Collao*)*:* distrito del sur del Tawantinsuyu. Estaba poblado por los aymaras, los qullas y los urus.
Qulla (*colla*)**:** pukina hablantes, descendientes de la élite tiawanakota.
Quliri: médico naturista, herbolario.
Qulqi: plata, dinero.
Qullu: cerro.
Qunpi (q) (*cumbi*)**:** tejido fino.
Qurawa: honda, arma para lanzar piedras.

Quri: oro.
Qurikancha *(Coricancha)*: lit.: recinto de oro. Templo principal del Cuzco, consagrado al Sol. Hoy sirve de base a la iglesia de Santo Domingo.
Qurpa: hospedaje.
Quta (*cota*): lago o mar (q: **qucha**).
Quwi (*cuy*): conejo de indias.
Quya (q) (*coya*): reina.

Qhana (*ccana*): luz, claridad. **Qhana jaqi:** hombre claro, llano, abierto, que dice la verdad.
Qhantati: amanecer.
Qhapaq (q) (*capac*): poderoso, rico.
Qhapaq jucha (*capac hocha*): lit.: culpa real. Rito de sacrificios humanos en el incario.
Qhari (q) *(cari)*: hombre, varón.
Qhatu: mercado.
Qhirwa: tierra cálida, yunka. **Qhirwa jaqi:** Persona solitaria, no comunicativa, mezquina.
Qhispiya: lit.: liberación. Creencia de que durante la Semana Santa se puede robar sin peligro de ser castigado, porque Dios está muerto.

Q'ara: pelado, sin vegetación, incivilizado, infértil. Mandón, aprovechador, que engaña. Designa a los no indios (criollos y mestizos).
Q'uwa (*khoa*): hierba aromática silvestre (Lepdophylum Terestiuculum), usada como ofrenda a la Pachamama.
Q'uwachada: ofrenda de q'uwa a la Pachamama.

Rumi (q): piedra. **Rumi Maki:** Mano de piedra. Sobrenombre de un dirigente rebelde en Puno.
Runa (q): persona.

Sakaka (*sacaca*): cometa.
Sallqa: el que engaña, el aprovechador.
Samiri: lugar de descanso, de reflexión y oración
Sata: siembra.
Sataqa: forma de reciprocidad en la que el dueño ofrece a alguien un surco de terreno cultivado.
Sathapi: obsequio de semilla para los recién casados.
Saxra: demonio, malvado.

Siku: flauta de Pan, zampoña.
Sikuri: zampoñero.
Sinti: fuerte, resistente.
Suqsu o Qutu: literalmente montón, puñado (de estrellas). Corresponde a las Pléyades. Se observa a principios de agosto para pronosticar el año agrícola.
Sukullu: rito de paso precolombino para incorporar a los niños pequeños.
Sullu: feto de llama disecado que se usa como ofrenda a la Pacha Mama.
Supaya: diablo, alma de los muertos. (q: **supay**, y diablo femenino: **china supay**).
Suq'a (q): viejo maléfico.
Suri: avestruz del altiplano.

Taki (q): danza ceremonial.
Takia (*taquia*): bosta de llama que se usa como combustible.
Taki Unquy (q) (*Taquiongo, Taquionco*): lit. la enfermedad del baile. Movimiento rebelde andino del siglo XVI.
Tanpu (q) (*tambo*): mesón en el camino real.
Taqlla (q): arado de pie (a: **wisu**).
Tata Inti: Padre Sol, en quechua.
Tari: tejido cuadrado pequeño, donde las mujeres guardan la coca.
Tarka: instrumento musical de viento, hecho de madera.
Taruxa (*tarukha*): venado de altura. **Taruxa jaqi:** persona salvaje, que no sabe tratar con nadie.
Tata: señor, padre.
Tata Inti: Padre Sol.
Tawa (q): cuatro.
Tawantinsuyu: lit.: las cuatro partes que forman una unidad, nombre del Estado Inca, que estaba constituido por cuatro distritos.
Tawapaka *(Taguapaca)*: lit.: cuatro águilas. Nombre de uno de los wiraquchas, que fue al sur.
Tayka: madre.
Taypi: centro, medio.
Taypi Qala: lit.: Piedra del Centro (del mundo). Nombre antiguo de Tiwanaku.
Tiksi (q) *(ticsi)*: cimiento, fundamento.
Tinku (*tincu*): encuentro, enfrentamiento ritual entre dos grupos opuestos que forman una unidad. **Tinkunakuspa** (q): encuentro sexual de una pareja. **Tinkichi:** rito para unir a una pareja
Tinkusiña: ajustar conformar una cosa con la otra.
Titi: felino silvestre del Altiplano (Felix Jacobita).

Tiyu (de *"Tío"* lari): diablo dueño de los minerales, que se adora en las minas. Wari.
Tukapu (*tocapo*): Trajes de la nobleza incaica, con decoraciones romboidales. Nombre de uno de los wiraquchas, que fue al oeste.
Tunu: ancestro, tallo, raíz, gérmen.
Tunupa: divinidad aymara asociada al rayo.
Tunta: papa deshidratada por inmersión en agua fría.
Tupaq (q) (*tupac, tupaj*): real, soberano. Título.
Tupu (*topo*): prendedor de metal que usan las mujeres para sujetar sus mantas. Por un extremo tiene una larga punta, y por el otro remata en una cuchara u otro motivo decorativo.
Tutuma: cáscara de un fruto tropical que se usa como recipiente.

Thaki: camino.

T'alla: señora, esposa del mallku.

Uchu (q): ají. Nombre de uno de los Hermanos Ayar.
Ukhu Pacha (q) (*Ucupacha*): el nivel inferior o subsuelo (a: **Manqhapacha**).
Uma: agua. **Umasuyu:** distrito oriental del altiplano entre los aymaras precolombinos.
Unu (q): Agua. **Unu Pachakuti:** cataclismo por agua.
Unku: camisa o vestido tejidos de lana.
Untu: sebo, grasa de llama usada como ofrenda.
Uraqi: tierra, terreno.
Urin, Hurin, Lurin, Utinsaya (q): Mitad o parcialidad inferior del ayllu (a: **Masaya**).
Urqu (*orco, urco*): macho, masculino.
Urqüña (*urcoña*): varón fuerte, capitán de cuya valentía dependen otros. Librar o salvar a una persona con su trabajo. cordel donde cuelgan otros, como en un qhipu.
Urqurara: las Tres Marías, o el cinturón de Orión, que forman una cruz (chaka) con las estrellas Rigel y Betelgeuse. En aymara, **Chaka Sillt'u,** de chaka: palos cruzados (puente o cruz) y sillt'u: objetos ensartados o collar: Son tres estrellas alineadas, como si estuvieran ensartadas en un collar.
Urqusuyu (*Orcosuyo*): distrito occidental del altiplano entre los aymaras prehispánicos.
Uru: día (q: **p'unchaw**).
Uru: grupo étnico de pescadores y cazadores que viven en la hoya lacustre.
Uta: casa, unidad doméstica.
Uturunqu (q) (*otorongo*): jaguar.
Uywiri: espíritu protector del hogar y de los animales. **Uywa:** animal doméstico.

Wajcha: huérfano, pobre.
Wajxt'a: ofrenda que se prepara para la Pacha Mama y los achachilas.
Waka thuquris: baile del altiplano, en que se parodia las corridas de toros españolas.
Waki: forma de reciprocidad en que uno pone terreno, el otro semilla y ambos trabajan.
Wak'a (*guaca*)**:** lugar sagrado de culto a los dioses tutelares. Las divinidades del lugar en sí. Piedras sagradas
Wali: bien.
Wanaku (*guanaco*)**:** camélido andino silvestre, muy veloz.
Wankara: tambor.
Waqay (q)**:** llorar.
Wari (*guari, huari*)*:* vicuña. Silvestre. Dios subterráneo de la fuerza.
Wari *o* **llaqtyuq:** pobladores originarios de la región, asociados al imperio Wari, por oposición a **llakwas** (*llacuaz*)**:** el venido de otro lado.
Warmi: mujer.
Wasi (q)**:** casa.
Wawa: bebé, hijo.
Wawqi (q) (*guaoqui*)**:** hermano de un varón. Ídolo hermano de cada inca.
Willka (*vilca*)**:** sol en aymara antiguo. Sacerdote. **Willka Tata:** Padre Sol.
Wiñay Marka: Pueblo Eterno. Legendaria ciudad que fue cubierta por las aguas del lago Titicaca (en el lago menor o de Wiñaymarka). Lugar donde van los muertos.
Wiphala: bandera aymara.
Wiraqucha (q) (*Viracocha, Huirajocha*)**:** lit.: grasa de mar. Dios Creador y Héroe Civilizador de los incas, asociado al rayo. Nombre quechua de Tunupa. Después de la Conquista se llama así a los españoles y a sus descendientes.

Yana: ayudante, servidor. **Yanaparapäña:** ayudar a otro.
Yanantin (q) **y yanani** (a)**:** dos cosas pareadas, que vienen juntas.
Yanapa: ayuda. Forma de reciprocidad en la que no se espera retibución estricta.
Yapa: cantidad adicional de producto que se da en una transacción como muestra de buena voluntad.
Yapu: sembradío, parcela de cultivo.
Yatiri: hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual. De **yatiña:** saber.
Yaya (q)**:** padre.
Yawirka, yawrinkha (*yavirca*)**:** enorme serpiente mítica de agua.
Yunka (*yungas*)*:* tierras bajas semitropicales en las laderas de los Andes. **Qhirwa.**

Notas

Introducción

1) Carter 1964, p. 367.
2) Boas, op. cit.
3) Cf. Paz 1979, p. 34.
4) Cf. Rifflet - Lemaire 1971, p. 98.
5) Ibid, p. 101-102.
6) Cf. Kuhn 1975.
7) Cf. Ornstein 1974, p. 608.
8) Heisemberg 1958.
9) Cf. Callahan, J. 1976.
10) Cf. Isaacs, A. 1966, cf. Callahan, J. 1976 y cf. Asimov 1977.
11) Heisemberg, W. 1958, p. 210.
12) Ibid.
13) Ibid.
14) Cf. Hardman 1972 y Torero 1972.

Capítulo I: Mitos andinos prehispánicos

1) Leach 1967, p. 1.
2) Jung 1950, p. 625.
3) Cf. Jacobi 1976, p. 75-88.
4) Cotari et al. 1976, p. 255.
5) Torres Rubio 1967, p. 167.
6) Bertonio 1956, II, p. 243.

7) Torres Rubio 1967, p. 167.
8) Cotari 1976, p. 255.
9) Bertonio 1956, II, p. 384.
10) Torres Rubio 1967, p. 167.
11) Bertonio 1956, II, p. 384.
12) Wachtel 1976, p. 126.
13) Cf. Zuidema 1973, p. 12.
14) Morúa 1922, p. 69.
15) Cf. Pachacuti Yamqui 1968, p. 282-283.
16) Ossio 1973, p. 188.
17) Guaman Poma 1980, p. 94.
18) Ibid. p. 109.
19) Gonzáles de Holguín 1901, p. 255.
20) Bertonio 1956, I, p. 242.
21) Ibid, II, p. 61.
22) Cf. Rostworowski 1983, p. 43.
23) Sarmiento de Gamboa en Urbano 1982, p. 72.
24) Cf. Ibid.
25) Ramos Gavilán 1967, p. 31-32.
26) Bertonio 1956, II, p. 364.
27) Tello 1923, p. 84.
28) Sarmiento de Gamboa 1960, p. 207.
29) Ibid. p. 208.
30) Cobo 1964, p. 151.
31) Cf. Cristóbal de Molina (El Cuzqueño) 1916.
32) Las Casas, de 1958, p. 433.
33) Cf. Sarmiento de Gamboa 1960.
34) Cf. Urbano 1982.
35) Cf. Bertonio 1956, II, p. 278.
36) Cieza 1967, p. 9.
37) Sarmiento de Gamboa 1942 p. 209.
38) Molina 1916, p. 9.
39) Pachacuti Yamqui 1968, p. 283.
40) Cieza 1967 p. 10.
41) Arguedas 1975 a, p. 77.
42) Urbano 1982, p. 35-36.
43) Cabello de Valboa 1951.
44) Sarmiento de Gamboa 1960.
45) Cf. Ibid.
46) Cieza 1967.

47) Sarmiento de Gamboa en Urbano 1982, p. 70.
48) Cf. Sarmiento de Gamboa 1960.
49) Cieza 1967, p. 10.
50) Cf. Ibid.
51) Bertonio 1956, II, p. 386.
52) Cf. Cobo 1964.
53) Ibid, p. 156.
54) Cf. Pease 1973, p. 61-62.
55) Jesuita Anónimo 1968, p. 159.
56) Cobo 1964, p. 157.
57) Santillán 1968, p. 111.
58) Cf. Pease 1973, p. 67.
59) Cf. Morúa 1922, p. 50.
60) Molina 1916, p. 53.
61) Pease 1973.
62) Cf. Ibid, p. 66.
63) Garcilaso 1963, p, 63.
64) Ibid.
65) Jesuita Anónimo 1968, p. 153.
66) Santillán 1968, p. 111.
67) Morúa 1922, p. 234.
68) Acosta 1954, p. 192.
69) Molina 1916, p. 52.
70) Cieza 1967, p. 12.
71) En lo que sigue resumimos el análisis de Duviols 1977.
72) Duviols 1977, p. 58.
73) Bertonio 1956, II, p. 343.
74) Gonzáles de Holguín 1901 y Torres Rubio 1967, p. 175.
75) Bertonio 1956, II, p. 343.
76) Duviols 1977, p. 59.
77) Vocabulario de 1586.
78) Gonzáles de Holguín 1901.
79) Bertonio 1956, II, p. 357.
80) Sarmiento de Gamboa 1960, p. 220.
81) Cf. Gonzáles de Holguín 1901.
82) Molina 1916, p. 52.
83) Vocabulario de 1586.
84) Ibid.
85) Albornoz 1967, p. 21-22.
86) Duviols 1977, p. 63.

87) Gonzáles de Holguín 1901.
88) Guaman Poma 1980, p. 926.
89) Cieza 1962, p. 259.
90) Earls y Silverblatt s/f p. 14.
91) Morúa 1922, p. 217, y también Cobo 1964, p. 156.
92) Cobo 1964, p. 160.
93) Molina 1916, p. 27.
94) Cobo 1964, p. 160.
95) Yaranga 1979, p. 698.
96) Ibid.
97) Gonzáles de Holguín 1901, p. 155.
98) Morúa 1922, p. 234.
99) Cf. Yaranga 1979, p. 707.
100) Morúa 1922, p. 234.
101) Cf. Ibid, p. 42.
102) Guaman Poma 1980, p. 290.
103) Cf. Ossio 1973, p. XXXIX.
104) Bouysse-Cassagne 1980, p. 165.
105) Lara 1980.
106) Morúa 1922, p. 15.
107) En este punto nos basamos en Condarco 1981, p. 57.
108) Cieza 1967, p. 18.
109) Molina el Almagrista 1982, p. 259.
110) Betanzos 1880, p. 14 y Garcilaso 1963, p. 57.
111) Garcilaso 1963, p. 57.
112) Betanzos 1968, p. 91 y Garcilaso, p. 57.
113) Cieza 1967, p. 91.
114) Arriaga 1968, p. 201.
115) Santillán 1968, p. 111.
116) Arguedas 1975a, p. 265-
117) Guaman Poma 1980, p. 265
118) Cf. Tello 1923.
119) Arguedas 1975a, p. 89.
120) Ibid, p. 101.
121) Ibid, p. 102-103.
122) Cobo 1964, p. 188-189.
123) Cf. Ibid, p. 186.
124) Fernando de Oviedo 1943, t. XIII, p. 59, citado por Rostworowski 1983, p. 45.
125) Cf. Ibid.
126) Cobo 1964, p. 188.

127) Gonzáles de Holguín 1901, p. 255.
128) Cf. Rostworowski 1983, p. 46.
129) Acosta 1954, p. 153.
130) Arguedas 1975a, p. 301.
131) Duviols 1973, p. 978.
132) Pachacuti Yamqui 1968, p. 299.
133) Cf. Earls y Silverblatt s/f p. 12 y Urbano 1974.
134) Cf. Arguedas 1975a, p. 81.
135) Cf. Urbano 1974, p. 39.
136) Albornoz 1967, p. 23.
137) Jesuita Anónimo 1968, p. 158.
138) Cobo 1964, p. 160.
139) Cf. Tello 1923.
140) Paredes 1973, p. 89.
141) Arriaga 1968, p. 201-202.
142) Cieza 1962, p. 229.
143) Ibid, p. 230.
144) Pimachi 1656, citado por Duviols 1973, p. 156.
145) Ibid.
146) Rostworowski 1983, p. 52.
147) Ibid.
148) Vega Bazán 1637, p. 388, citado por Duviols 1973, p. 157.
149) Ibid, p. 157.
150) Vásquez de Espinoza, citado por Duviols 1973, p. 157.
151) Vega Bazán, Estanislao, 1657, p. 389, citado por Duviols 1973, p. 157.
152) Ibid.
153) Ibid.
154) Arriaga 1968, p. 138.
155) Bouysse-Cassagne 1980
156) Cf. Duviols 1973, p. 154.
157) Oblitas 1978, p. 106.
158) Archivos Peruanos del Folklore, Cuzco 1955, citado por Duviols 1973 p. 154.
159) Cf. Taylor 1980.
160) Cf. Cieza 1962, p. 186-187.
161) Cf. Guaman Poma 1980, p. 70.
162) Bertonio 1956, II, p. 328.
163) Citado por Taylor 1980, p. 49.
164) Jesuita Anónimo 1968, p. 154.
165) Gonzáles de Holguín 1901, p. 348.
166) Cieza 1967, p. 13.

167) Titu Cusi, p. 32, citado por Wachtel 1976.
168) Gonzáles de Holguín 1901, p. 339.
169) Guaman Poma 1980, p. 264.
170) Bouysse-Cassagne, Comunicación Personal.
171) Bertonio 1956, II, p. 35.
172) Gonzáles de Holguín 1901, p. 108.
173) Polo 1916, p. 38 y también Morúa 1922, p. 240.
174) Morúa 1922, p. 239.
175) Cf. Ibid.
176) Cf. Earls y Silverblatt s/f.
177) Bertonio 1956, I, p. 332.
178) Arriaga 1968, p. 201.
179) Santillán 1968, p. 111.
180) Molina 1916, p. 53.
181) Guaman Poma 1980, p. 690.
182) Ibid, p. 282.
183) Ibid., p. 255.
184) Polo 1916, p. 191.
185) Guaman Poma 1980, p. 275.
186) Ibid.
187) Torres Rubio 1967, p. 163.
188) Albornoz 1968,p. 20.
189) Guaman Poma 1980, p. 49.
190) Ibid, p. 50.
191) Ibid., p. 55.
192) Cf. Kauffmann 1978.
193) Guamán Poma 1980, p. 66.
194) Arguedas 1976, p. 62.
195) Cobo 1964 p. 251.
196) Ibid, p. 252.
197) Ibid, p. 260.
198) Ibid, p. 262.
199) Ibid, p. 258.
200) Ibid, p. 259.
201) Ibid, p. 267.
202) Ibid, p. 257.
203) Cieza 1962, p. 281.
204) Bouysse-Cassagne 1980, p. 142.
205) Cobo 1964, p. 253.
206) Cf. Tello 1923.

207) Cf. Murra 1975, p. 47-57.
208) Cf. Ossio 1973, p. 193-198.
209) Cf. Zuidema 1973.
210) Cf. Ossio 1973.
211) Guaman Poma 1980, p. 259.
212) Wachtel 1976, p. 131.
213) Cf. Aguiló 1980, p. 115.
214) Miracle 1975, p. 189.
215) Cf. Bertonio 1956, II, p. 86 y cf. Bouysse-Cassagne 1980.
216) Cf. Bertonio 1956, II, p. 231.
217) Cf. Hardman 1972, p. 90-91 y Miracle 1976, p. 186-188.

Capítulo II: Simbolismo del espacio aymara

1) Cf. Bouysse-Cassagne 1980.
2) Cf. Ibid, p. 1065.
3) Cf. Torero 1972, p. 100.
4) Bertonio 1956, II, p. 242.
5) Capoche, Luis 1969, p. 139-140.
6) Matienzo 1969, p. 20.
7) Inspirado en los trabajos de Bouysse-Cassagne 1978 y 1980, aunque el presente análisis es algo distinto del suyo.
8) Bertonio 1956, II, p. 238
9) Ibid, II, p. 379.
10) Ibid, I, p. 267.
11) Ibid, II, p. 234.
12) Ibid, II, p. 68.
13) Ibid, II, p. 379.
14) Ibid, II, p. 379.
15) Ibid, I, p. 374.
16) Ibid, II, p. 318.
17) Ibid, II, p. 319.
18) Ibid, II, p. 96.
19) Ibid, II, p. 75.
20) Ibid, II, p. 75.
21) Ibid, II, p. 239.
22) Ibid, II, p. 379
23) Ibid, II, p. 152.

24) Ibid, II, p. 297.
25) Ibid, II, p. 239.
26) Ibid.
27) Cf. Ibid, II, p. 183.
28) Ibid, II, p. 239.
29) Ibid, II, p. 251.
30) Ibid, II, p. 142.
31) Ibid, II, p. 378.
32) Cf. Ibid, I, p. 262.
33) Ibid, II, p. 374.
34) Cf. Ibid, II, p. 379.
35) Ibid, II, p. 375.
36) Cf. Ibid, II, p. 375 y cf. Bouysse-Cassagne 1980.
37) Ibid.
38) Cf. Ibid, p. 379.
39) Cf. Ibid, II, p. 375 y 385.
40) Ibid, II, p. 375.
41) Ibid, II, p. 376.
42) Ibid, II, p. 385.
43) Ibid, II, p. 204.
44) Cf. Bouysse-Cassagne 1980.
45) Cf. Bertonio 1956, II, p. 9.
46) Cf. Ibid, II, p. 213.
47) Ibid, II, p. 252.
48) Ibid, II, p. 8.
49) Ibid.
50) Cf. Ibid, I, p. 238 y 282.
51) Ibid, II, p. 8.
52) Ibid, I, p. 267.
53) Ibid, II, p. 41.
54) Ibid, II, p. 41.
55) Ibid, II, p. 257.
56) Ibid, II, p. 252.
57) Ibid, II, p. 257-258.
58) Ibid, II, p. 46.
59) Ibid, II, p. 56.
60) Ibid.
61) Ibid, II, p. 379.
62) Ibid, II, p. 280.
63) Ibid, II, p. 3.

64) Ibid, I, p. 3.
65) Ibid, II p. 252.
66) Ibid, II, p. 215.
67) Ibid, II, p. 213.
68) Torres Rubio 1967, p. 163.
69) Bertonio 1956, II, p. 216.
70) Ibid, I, p. 18.
71) Ibid, I, p. 282.
72) Ibid, II, p. 252.
73) Ibid, II, p. 216.
74) Ibid, II, p. 126.
75) Ibid, II, p. 115.
76) Ibid, II, p. 76.
77) Cf. Ibid, I, p. 282.
78) Ibid, II, p. 215.
79) Cf. Ibid, I, p. 94.
80) Ibid, II, p. 215.
81) Ibid, II, p. 17.
82) Ibid, II, p. 267.
83) Cf. Ibid, II, p. 267, 240 y 241.
84) Cf. Ibid, II, p. 204 y 208.
85) Ibid, II, p. 397, 348.
86) Cf. Ibid, I, p. 24.
87) Cf. Ibid, II, p. 278 y I, p. 267.
88) Ibid, II, p. 247.
89) Ibid, II, p. 374 y cf. II, p. 151 (buscar las palabras huaru, ttallami, uri, cruel).
90) Ibid, II, p. 278.
91) Cf. Ibid, II, p. 278.
92) Cf. Ibid, II, p. 379 y I, p. 280.
93) Ibid, II, p. 278.
94) Ramos Gavilán 1976, p. 34.
95) Zuidema 1962, p. 162, citado por Demarest 1981, p. 3.
96) En este punto nos basamos en Bouysse-Cassagne 1980.
97) Torres Rubio 1967, p. 167.
98) Cf. Bertonio 1956, II, p. 511.
99) Torres Rubio 1967, p. 167.
100) Cf. Bertonio 1956, II, p. 511.
101) Torres Rubio 1967, p. 173.
102) Bertonio 1956, II, p. 382.
103) Ibid, II, p. 340.

104) Cieza 1962, p. 268.
105) Cf. Cobo 1964, p. 63.
106) Cieza 1962, p. 251.
107) Arguedas 1975[a], p. 110. Relación sugerida por Bouysse-Cassagne 1980.
108) Cobo 1965, p. 190.
109) Ramos Gavilán 1976, p. 104.
110) Arriaga 1968, p. 227.
111) Morúa 1922, p. 10.
112) Cf. Bouysse-Cassagne 1980, p. 162.
113) Cf. Torero 1972, p. 63. (Esta relación entre Tiwanaku y Cuzco está tomada de Bouysse-Cassagne 1980, p. 162).
114) Cobo 1964, p. 189.
115) Ramos 1976, p. 43.
116) Cf. Jung 1979, p. 409 y Hall y Lindzey 1975, p. 88.

Capítulo III: Lógica andina de oposición complementaria

1) Garcilaso de la Vega 1963, p. 27.
2) Platt 1976, p. 8.
3) Ibid.
4) Cf. Albó 1972.
5) Cf. Montaño 1972, p. 13.
6) Cf. Baumann 1980, p. 2.
7) Montaño 1972.
8) Cf. Albó 1974.
9) Cf. Platt 1976.
10) Cf. Harris 1978.
11) Cf. Bertonio 1956, I, p. 263 y 351 y II, p. 173 y 325.
12) Cf. Ibid, II, p. 325 y 50.
13) Cf. Platt 1976.
14) Cf. Murra 1975, cap. III.
15) Cf. Alberti 1974, p. 47 y Albó 1975, p. 14.
16) Cf. Albó 1975 p. 14.
17) Cf. Alberti 1974, p. 55.
18) Cf. Alberti y Mayer 1974, p. 61-62.
19) Earls y Silverblatt s/f, p. 8.
20) Cf. Alberti y Mayer 1974, p. 15.

21) Wachtel 1976, p. 103.
22) Cf. Flores Ochoa 1977, cap. IX.
23) Cf. Platt 1976, p. 44.
24) Cf. Platt 1976.
25) Cf. Harris 1978.
26) Cf. Harris 1978.
27) Cf. Harris 1978.
28) Cf. Platt s/f, p. 5.
29) Cf. Bouysse-Cassagne 1980, p. 241-250.
30) Antonio Vásquez de Espinoza 1629.
31) Molina 1916, p. 78.
32) Cf. Platt 1976.
33) Cf. Posnansky 1945, t. I, p. 69-96 y 83-92.
34) Cf. Martinez 1976.
35) Cf. Guzmán de Rojas 1982..
36) Albó 1978, p. 14.
37) Cf. Bertonio 1956, II, p. 61 y 223-229.
38) Bertonio 1956, II, p. 29.
39) Cf. Bertonio 1956, I, p. 258.
40) Cf. Harris y Bouysse-Cassagne s/f.
41) Hardman 1972, p. 45.
42) Ibid.
43) Miracle 1976, p. 186.
44) Cf. Blair s/f.
45) Albó 1974, p. 7.
46) Ibid.
47) Platt 1976.
48) Cf. Cabeza de Vaca, Diego 1965.
49) Cf. Platt 1976.
50) Cf. Ibid.
51) Cf. Horton 1976, p. 76.
52) Lupasco, 1963.
53) Jung 1956, p. 78.
54) Wolman 1968, p. 355.
55) Jung 1964, p. 111,
56) Jacobi 1975, p. 92.
57) Cf. Trías 1970.

Capítulo IV: Simbolismo andino y personalidad aymara precolombina

1) Jacobi 1976, p. 149.
2) Barthes 1971, p. 41.
3) Rifflet-Lemaire 1971, p. 92.
4) Cf. Barthes 1971, p. 91.
5) Cf. Rifflet-Lemaire 1971, p. 72.
6) Guyton 1972, p. 495.
7) Ornstein 1974.
8) Cf. Trías 1970, p. 57.
9) Laplanche y Pontalis 1983, p. 76.
10) Rifflet-Lemaire 1971, p. 323.
11) Laplanche y Pontalis 1983, p. 57.
12) Rifflet-Lamaire 1971, p. 253.
13) Cf. Trías 1970, p. 57.
14) Laplanche y Pontalis 1983, p. 88.
15) Laplanche y Pontalis 1983, p. 76.
16) Tomado de Jacobi 1976, Neumann 1955 y Hall y Lindzey 1975.
17) Cf. Valda 1969 y Oblitas 1978.
18) Entresacado de Bertonio 1956, II, p. 94 y Cotari et al. 1978, p. 62.
19) Cf. Valda 1964, p. 25 y Oblitas 1978, p. 76.
20) Valda 1964.
21) Cotari et al. 1978, p. 280.
22) Cf. Carter 1968, p. 47.
23) Cf. Tschopik 1968, p. 159.
24) Cf. Carter 1968, p. 47.
25) Valda 1964, p. 31.
26) Concepción Coila, Santiago de Ojje.
27) Bertonio 1956, II, p. 108.
28) Ibid. II, p. 88.
29) Rostworowski 1983, p. 11.
30) Ibid, p. 10.
31) Bertonio 1956, iI, p. 31.
32) Tschopik 1968, p. 161.
33) Valda 1964, p. 26.
34) Cf. Tschopik 1968, p. 167, Valda 1964 y Lanza 1976, p. 275.
35) Cf. Valda 1964, p. 21, Carter 1965, p. 47, Monast 1972, p. 44, Lanza 1976, p. 175-176, Casaverde 1970, p. 148.

36) Cf. Tschopik 1968, p. 162-163.
37) Cf. Valda 1964, p. 28 y Tschopik, p. 140.
38) Cf. Monast 1972, p. 45.
39) Cf. Monast 1972, p. 201.
40) Cieza 1962, p. 278-279.
41) Ibid, p. 260.
42) Bertonio 1956, II, p. 83.
43) Ibid, p. 48.
44) Pachacuti Yamqui 1968, p. 282.
45) Cieza 1967, p. 5.
46) Mercado de Peñaloza 1965, p. 338.
47) Antonio Vásquez de Espinoza 1629, citado por Platt s/fa.
48) Pachacuti Yamqui 1968, p. 296.
49) Cf. Cieza 1967, p. 138-140.
50) Ibid, p. 142.
51) Cf. Ibid, p. 143.
52) Ibid, p. 144.
53) Cf. Ibid, p. 145-146.
54) Cf. Sarmiento de Gamboa 1947, p. 102-104.
55) Pachacuti Yamqui 1968, p. 297.
56) Cobo 1964, p. 82.
57) Sarmiento de Gamboa 1947, p. 130.
58) Sarmiento de Gamboa 1947, p. 111-113.
59) Pachacuti Yamqui 1968, p. 303.
60) Cf. Pachacuti Yamqui 1968, p. 363.
61) Cieza 1962, p. 260.
62) Cf. Pachacuti Yamqui 1968, p. 363.
63) Espinoza 1969, p. 140-141.
64) Cf. Ulloa de Mogollón 1965, p. 330.
65) Cf. Sarmiento de Gamboa 1942, p. 143.
66) Jesuita Anónimo 1968, p. 180.
67) Morúa 1922, p. 165.
68) Ibid, p. 165.
69) Cobo 1964, p. 117.
70) Ibid, p. 117.
71) Ibid, p. 118.
72) Jesuita Anónimo 1968, p. 179.
73) Cobo 1964, p. 118.
74) Morúa 1922, p. 164.
75) Cobo 1964, p. 116.

76) Cf. Ibid, p. 117.
77) Jesuita Anónimo 1968, p. 179.
78) Guaman Poma 1980, p. 305 y 315.
79) Tschopik 1968, p. 252 y Bandelier 1914.
80) Bertonio 1956, II, p. 91.
81) Cf. Gow 1969, p. 78-79,
82) Cf. Jacobi 1976, p. 195.
83) Ramos Gavilán 1976, p. 58.
84) Ibid, p. 59.
85) Ibid, p. 60.

Capítulo V: El mundo al revés en los mitos andinos modernos

1) Lara 1980b, p. 217.
2) Cf. Wachtel 1976, p. 153.
3) Libro Primero de Cédula y provisión reales de la dignidad arçobispal de Lima, citado por Wachtel 1976, p. 147.
3b) Cf. Querejazu, 1998, p. 11.
4) Anónimo 1923b.
5) Grondin 1975, p. 21.
6) Cf. Ibid.
7) Cf. Grondin 1975, p. 28-30.
8) Anónimo 1923a, p. 668.
9) Ibid.
10) Cf. Grondin 1975, p. 34.
11) Cf. Condarco 1966, p. 31.
12) Cf. Ibid, p. 32.
13) Ibid, p. 33.
14) Cf. Ibid, p. 33.
15) Cf. Ibid, p. 21.
16) Cf. Ibid, p. 29.
17) Cf. Ibid, p. 30.
18) Cf. Clark 1968.
19) Cf. Bengoa.
20) Cf. Bengoa 1979.
21) Cf. Preston 1972.
22) Ossio 1973, p. 463.

23) Bertonio 1956, II, p. 99.
24) Ibid, II, p. 99.
25) Cf. Tschopik 1968, p. 126.
26) Ibid.
27) Cf. Monast 1972, p. 51.
28) Cf. Tschopik 1968, p. 126.
29) Polo 1916, p. 201.
30) Monast 1972, p. 24.
31) Cf. Ossio 1973, p. 222-229.
32) Tschopik 1968, p. 156.
33) Cieza 1967, p. 12.
34) Paredes 1973, p. 45.
35) Ibid.
36) Cieza 1967, p. 106.
37) Cf. Guaman Poma 1980, p. 407.
38) Yaranga 1979, p. 710.
39) Garcilaso 1963, p. 128.
40) Paredes 1973, p. 19.
41) Monast 1972, p. 48.
42) Ibid, p. 49.
43) Cf. Ibid, p. 48.
44) Platt, comunicación personal.
45) Tschopik 1968, p. 131.
46) Cf. Monast 1972, p. 48-49.
47) Cf. Ibid, p. 73.
48) Cf. Ibid, p. 25.
49) Cf. Tschopik 1968, p. 192.
50) Aguiló 1980, p. 198.
51) Ochoa Víctor, s/f p. 11-12.
52) Cf. Earls 1973, p. 299.
53) Platt, comunicación personal.
54) Cf. Earls 1973,p. 299.
55) Monast 1972, p. 60.
56) Cf. Paredes 1973, p. 90.
57) Cf. Monast 1972, p. 53.
58) Cf. Platt, s/fb.
59) Platt 1976, p. 26.
60) Relatado por Eloísa y Elena Peñaranda, testigos presenciales.
61) Cf. Bandelier y Salmón 1905, p. 296.
62) Paredes 1973, p. 89.

63) Cf. Earls y Silverblatt s/f, p. 11.
64) Tschopik 1968, p. 142-143.
65) Información recopilada por Fernando Montes en la Isla del Sol.
65b) Blair, Philip, comunicación personal.
66) Cf. León Caparó 1973, p. 475.
67) Tschopik 1968, p. 137.
68) Ibid.
69) Cf. Ibid, p. 137.
70) Paredes 1973, p. 76.
71) Ibid.
72) Cf. Carter 1982, p. 298.
73) Platt s/fb.
74) Cf. Carter 1982, p. 298.
75) Nash 1979.
76) Bertonio 1956, p. 171.
77) Iriarte 1976, p. 141.
78) Ibid, p. 14.
79) Tomado de Guerra 1977, p. 54-55.
80) Aguiló 1980, p. 61.
81) Guerra 1977, p. 43.
82) Nash 1976, p. 126.
83) Nash 1976, p. 26.
87b) Cf. Paredes 1973, p. 34 y Monast 1972 p. 84.
84) Guerra 1977, p. 43.
85) Nash 1979, p. 159.
86) Platt s/fb, p. 24.
87) Cf. Nash 1976, p. 27 y Platt s/fb, p. 23.
88) Cf. Iriarte 1976, p. 14 y Guerra 1977, p. 36.
89) Nash 1976, p. 26.
90) Cf. Platt s/fb.
91) Cf. Ibid.
92) Iriarte 1976, p. 13.
93) El carnaval orureño de antaño. Presencia, 1° de marzo de 1981.
94) Cf. Fichero Albó 2605.
95) Paredes 1973, p. 88.
96) Cf. Tschopik 1968, p. 135.
97) Cf. Paredes 1973, p. 78.
98) Cf. Fichero Albó 1004.
99) Cf. Loayza 1964.

100) Fichero Albó 1064.
101) Cf. Wachtel 1976, p. 272.
102) Carter 1982, p. 292.
103) Metraux 1973, p. 234-235.
104) Fichero Albó.
105) Cf. Monat 1972, p. 55.
106) Cf. Aguiló 1982, p. 7.
107) Monast 1972, p. 55.
108) Cf. Albó 1982, p. 7.
109) Tschopik 1982, p. 7.
110) Ochoa s/f, p. 4 y Albó 1982, p. 30.
111) Cf. Platt 1976, p. 22.
112) Cf. Albó 1982, p. 4.
113) Cf. Overgaard, Lisbeth, p. 30, citado por Albó 1982, p. 6.
114) Albó 1982, p. 4.
115) Ochoa 1976, p. 25 citado por Albó 1982, p. 3.
116) Albó 1982, p. 4.
117) Aguiló 1982, p. 87.
118) Cf. Bouysse y Harris s/f.
119) Cf. Tschopik 1968, p. 53.
120) Monast 1972, p. 55.
121) Cf. Cotari et al. 1978, p. 256.
122) Cf. Ochoa s/f, p. 11.
123) Cf. Monast 1972, p. 52.
124) Albó 1982, p. 19.
125) Ibid, p. 20.
126) Tragedia de Atahualpa, Lara 1980b.
127) Guaman Poma 1980, p. 95.
128) Ibid, p. 94.
129) Ibid, p. 411.
130) Ibid, p. 544.
131) Ibid, p. 1136.
132) Ibid, p. 918.
133) Wachtel 1976, p. 256.
134) Cf. Progoff 1955 p. 127-131.
135) Guaman Poma 1980, p. 716.
136) Ibid, p. 1086.

Capítulo VI: Personalidad aymara moderna

1) Linton 1972.
2) Tomado de Carter 1982, p. 223 y Ochoa Victor s/f, p. 51.
3) Carter 1982, p. 44.
4) Cf. Carter 1982, p. 122-123.
5) Ibid, p. 132.
6) Tomado de Albó 1975, p. 12-15 y Carter 1982, p. 132-137.
7) Cf. Albó 1975, p. 16.
8) Carter 1982, p. 183.
9) Ibid, p. 366.
10) Cf. Llanque 1969.
11) Carter 1982, p. 441.
12) Ibid.
13) Cf. Tschopik, notas de campo inéditas, en Plummer 1966.
14) Cf. Llanque 1973.
15) Plata 1973, p. 11.
16) Bouroncle 1964, p. 240-242.
17) Tschopik 1968, p. 87.
18) Ibid.
19) Carter 1982, p. 233.
20) Cf. Albó 1975, p. 17-29 y Carter 1982, p. 172.
21) Cf. Llanque 1969.
22) Cf. Huacani 1983.
23) Carter 1982, p. 366.
24) Cf. Hickman 1975.
25) Cf. Carter 1982, p. 172 y Hickman 1975, p. 147.
26) Cf. Carter 1982, p. 180-184 y Hickman 1975, p. 147 y 163.
27) Cf. Huancani 1983.
28) Monast 1972, p. 280.
29) Ochoa s/f, p. 54.
30) Arguedas 1975b, p. 85-86.
31) Ibid, p. 60.
32) Difundida por Radio Canadá en su programa "Leyendas del Mundo".
33) Lara 1980b, p. 217.
34) Lara 1960a, p. 105-108.
35) Cf. Beltrán 1956.
36) Cf. Monast 1972, p. 69.
37) Cf. Beltrán Heredia 1956.
38) Cf. Oblitas 1978, p. 106.

39) Este es un resumen de un mismo relato que María Luisa Sánchez Bustamante recopiló en aymara de boca de varios campesinos en las inmediaciones de Copacabana y en el propio pueblo, en distintas oportunidades entre los años 1920 y 1940.
40) Cf. Ramos Gavilán 1976.
41) Ibid, p. 100-101.
42) Albó, comunicación personal.
43) Cf. Tschopik 1968.
44) Fichero Albó 654.
45) Peñaranda Natty 1974, p. 84.
46) Tapia Tonbio 1980.
47) Carter 1982, p. 303.
48) Cf. Paredes 1973, p. 26 y 66.
49) Cf. Fichero Albó.
50) Fichero Albó No. 654 y 968.
51) Carter 1982, p. 303.
52) Ormaechea P., Enrique 1961, p. 12-13.
53) Cf. Aguiló 1980.
54) Referido por Jaime Zalles.
55) Cf. Tschopik 1968, p. 150 y Paredes, p. 229.
56) Tschopik 1968, p. 73.
57) Fernández Naranjo 1960, p. 11-12.
58) Cf. Aguiló 1980, p. 106.
59) Matienzo 1967, p. 16.
60) Jesuita Anónimo 1968, p. 180-181.
61) Morúa 1922, p. 142.
62) Ibid, p. 122.
63) Cabeza de Vaca, Diego 1965.
64) Ulloa de Mogollón, Juan, 1965.
65) Forbes 1870, p. 198 y 227.
66) Squier 1877, p. 304.
67) Bandelier 1910, p. 19, 35, 70, 77, 87, 88, 114.
68) La Barre 1948, p. 39-51.
69) Ibid, p. 42.
70) Ibid, p. 34.
71) Romero, p. 174, 175, 224, citado por Tschopik 1968, p. 70.
72) Paredes 1973, p. 97.
73) Tschopik 1968, p. 73-74.
74) Blanchard 1963, p. 85, en Plummer 1966, p. 72.
75) Cf. Progoff 1955, p. 64-65 y 226-229.
76) Cf. Progoff 1955, p. 226 y Ormaechea 1961, p. 19-20.

Capítulo VII: Fiesta y rebelión

1) García, Antonio. Sociología de la Reforma Agraria, p. 163, citado por Choque 1979.
2) Tomado de Wachtel 1976, p. 273-291.
3) Baltazar Ocampo. Descripción de los sucesos históricos de la Provincia de Vilcabamba, citado por Wachtel 1976, p. 291.
4) Molina 1916, p. 97.
5) Cf. Millones 1973, p. 88.
6) Cf. Molina 1916.
7) Ibid, p. 98.
8) Ibid, p. 100.
9) Testimonio de Bartolomé Berrocal, citado por Wachtel 1976, p. 286.
10) Ibid.
11) Molina 1916, p. 98.
12) Testimonio de Jerónimo Martín 1571, citado por Wachte 1976, p. 286.
13) Cf. Molina 1916, p. 100.
14) Ibid, p. 99.
15) Ibid.
16) Cf. Albornoz 1967, p. 36 y Duviols 1971, p. 115.
17) Cf. Duviols 1971, p. 116.
18) Cf. Millones 1973, p. 88 y Wachtel 1976, p. 278.
19) Cf. Wachtel 1976, p. 286.
20) Cf. Millones 1973, p. 84.
21) Cf. Curatola 1977, p. 69-70.
22) Cf. Ibid.
23) Cf. Ramos Gavilán 1976, p. 56-57.
24) Cf. Rowe 1976, p. 39.
25) Cf. Rowe 1976, p. 39-40.
26) Tomado de Gölte 1980, p. 141-147.
27) Cornblit 1976, p. 131.
28) Gölte 1980, p. 16.
29) Ibid, p. 51.
30) Ibid, p. 77.
31) Cf. Albó s/f.
32) En lo que sigue condensaremos la reseña de los acontecimientos hecha por Albó s/f. Debido a la concisión de dicho trabajo, en muchas partes nos limitaremos a citarlo casi textualmente.
33) Cf. Gölte 1980, p. 140.
34) Cf. Valcárcel 1975, p. 72-74 y Lewin 1967, p. 442-443.
35) Cf. Albó s/f, p. 35.

36) Albó s/f p. 35.
37) Cf. Ibid.
38) Cf. Ficher 1976, p. 118.
39) Cf. Grondin 1973, p. 44.
40) Cf. Condarco 1966, p. 268-269.
41) Ibid, p. 206.
42) Cf. Ibid, p. 50.
43) Cf. Ibid, p. 59.
44) Cf. Ibid, p. 175.
45) Cf. Ibid, p. 257.
46) Cf. Ibid, p. 269.
47) Cf. Ibid, p. 274.
48) Cf. Ibid, 284.
49) Cf. Ibid, p. 298.
50) Cf. Ibid, p. 311-314.
51) Cf. Ibid, p. 317.
52) Cf. Ibid, p. 326.
53) Ibid, p. 329.
54) Cf. Ibid, p. 343-344.
55) Ibid, p. 357.
56) Ibid, p. 358.
57) Ibid, p. 359.
58) Ibid, p. 354.
59) Cf. Ibid, p. 361.
60) Cf. Ibid, p.371-373.
61) Ibid, p. 377.
62) Cf. Ibid, p. 386.
63) Cf. Ibid, p. 392.
71) Cf. Ibid, p. 416.
72) Rivera 1981, p. 95.
73) Cf. Flores, Gonzalo 1979, p. 39-49 y Condarco 1966, p. 416.
74) Cf. Rivera 1981, p. 91-92.
75) Cf. Choque 1979, p. 9.
76) Ibid, p. 10.
77) Convención Nacional 1920-21, Informe de Comisiones, p. 207, citado por Choque 1979, p.18.
78) Cf. Choque 1978, p. 12-14.
79) La relación de este alzamiento está basada en los datos de una investigación que Abraham Lupa viene haciendo sobre el tema. Agradezco al citado autor por haberme permitido utilizar su información inédita y su recopilación de noticias de periódicos de la época.

80) New York Times, 13 de agosto de 1922. Dato proporcionado por Xavier Albó.
81) Cf. Platt 1982, p. 143.
82) Lupa 1978, p. 43.
83) Cf. Platt 1982, p. 145.
84) "El Diario", 2 de agosto de 1927.
85) "La Defensa", 22-IX-27.
86) "El Diario", 4 de agosto de 1927.
87) Enrique Aparicio. Informe del Prefecto de Potosí, gestion 1925-26. Potosí. Citado por Platt 1982, p. 144.
88) Cf. Lupa 1978, p. 38 y Barcelli 1956, p. 177.
89) "El Diario", 3-VIII-1927.
90) "El Diario", 2-VIII-1927.
91) "El Diario", 2-VIII-1927.
92) "El Diario", 3-VIII-1927.
93) "El Diario", 2-VIII-1927.
94) "El Diario", 3-VIII-1927.
95) "La Razón", 12-VIII-1927.
96) "New York Times", 13-VIII-1927.
97) Declaración de Ponciano Villarroel y Manuel Mamani en "El País", 28-VIII-1927.
98) "La Razón", 12-VII-1927.
99) "El Diario", 10-VIII-1927.
100) "La Razón", 12 –VIII-1927.
101) "El Diario", 12-VIII-1927.
102) "El País", 28-VIII-1927.
103) "El Diario", 15, 16 y 17-VIII-1927.
104) "New York Times", 16-VIII-1927, p. 4.
105) Quiroga y Camacho 1979.
106) Cf. Barnadas 1976, p. 65.
107) Antezana y Romero 1973, p. 131.
108) Cf. Ibid, p. 154.
109) Cf. Ibid, p. 126-127.
110) Cf. Ibid, p. 128.
111) Cf. Ibid, p. 134.
112) Cf. Ibid, p. 134.
113) Cf. Ibid, p. 136.
114) Cf. Ibid, p. 139.
115) Ibid, p. 139.
116) Ibid.
117) Cf. Ibid, p. 140.
118) Cf. Ibid, p. 141.

119) Cf. Ibid, p. 144.
120) Cf. Ibid, p. 146.
121) Cf. Ibid, p. 151.
122) Cf. Ibid, p. 163.
123) Ibid, p. 156.
124) Ibid, p. 130.
125) Ibid, p. 132.
126) Ibid.
127) Cf. Ibid, p. 173.
128) Cf. Rivera s/f, p. 17.
129) El siguiente es un resumen de Rivera s/f.
130) Rivera s/f, p. 12.
131) Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A, et al. 1973, p. 11-15.
132) Ibid, p. 4.
133) Ibid, p. 6.
134) Ibid, p. 3.
135) Ibid, p. 5.
136) Ibid, p. 6.
137) Cf. Rivera s/f, p. 25.
138) Ibid, p. 27.
139) Ibid.
140) Ibid.
141) Ibid, p. 33.
142) Ibid, p. 37.
143) "Presencia", 1-VII-1983.
144a) «La Prensa», 29-11-1998.
144b) «Hoy», 3-12-1998.
145) Marx 1955, p. 171.
146) Cf. Platt s/fb.
147) Platt 1983, p. 20.
148) Cf. Ibid.
149) Cf. Rivera s/f, p. 17.
150) Cf. Wachtel 1976, p. 274.
151) Cf. Curatola 1977, p. 69-70.
152) Cf. Fisher 1976, p. 245.
153) CDIP 3, p. 164.
154) CDIP 2, p. 694.
155) Hidalgo 1983, p. 129.
156) Ibid, p. 127.
157) Ibid.

158) Melchor Paz, Crónica de la Sublevación de Tupac Amaru, citado por Vega 1969, p. 87.
159) CDIP 2, p. 602.
160) Osinaga, Norberto 1781.
161) CDIP 1982, p. 577.
162) Cf. Lewin p. 409.
163) Carta del comandante de Tacna Domingo Osorio a José Joaquín de Oviedo, alcalde de Arica. Archivo Nacional de Chile. Citado por Hidalgo 1983, p. 130.
164) CDIP 2, p. 376.
165) Cf. Vega 1969, p. 87.
166) Cf. Charcas 594 AGI, citado por Hidalgo 1983, p. 125.
167) Cf. Relación Moya, Arequipa 255, 1781. Charcas 595 AGI. Citado por Hidalgo 1983, p. 125.
168) Cf. Condarco 1966, p. 228.
169) Ibid, p. 287.
170) Cf. Reinaga 1978, p. 312.
171) Metraux 1973, p. 31-32.
172) Fisher 1976, p. 33.
173) Valcárcel 1975, p. 77.
174) Cf. Lewin 1967, p. 409.
175) Ibid.
176) Cf. Siles, 1980.
177) CDIP, 3 p. 174, citado por Albó s/f, p. 58.
178) Hidalgo 1983, p. 124.
179) Szeminski 1980, p. 579.
180) Ibid.
181) Cf. Rowe 1976, p. 40-41 y Flores Galindo 1976.
182) Cf. Curatola 1977, p. 75.
183) Cf. Lewin 1967, p. 394.
184) Ibid, p. 391.
185) Ibid. p. 394.
186) CDIP 2, p. 810.
187) Cf. Rowe 1976, p. 27-32.
188) Cf. Vega 1969, p. 81.
189) Carta del inspector general del Valle al Virrey del Perú (1°-III-1781, citada por Hidalgo 1983, p. 128).
190) Flores Galindo 1976, p. 282.
191) Carta a Domingo Ossorio, comandante de Tacna. 8-IV-1781 citado por Hidalgo 1983, p. 130.
192) Vega 1969, p. 88.

193) Reos de la sublevación de la Provincia de Huarochirí, Audiencia de Lima 1,047 AGI, citado por Hidalgo 1983, p. 129.
194) Metraux 1973, p.32.
195) Cf. Vega 1969, p. 70.
196) Informe del corregidor Manuel de la Bodega, 21-1780, citado por Lewin 1967, p. 375.
197) Charcas 594 AGI, citado por Hidalgo 1983, p. 133.
198) Lewin 1967, p. 522.
199) Cf. Siles 1980, p. 98.
200) Cf. Vega 1969, p. 76.
201) Cf. Siles 1980, p. 181.
202) Valcárcel 1975, p. 193.
203) Tupac Katari a Segurola, 20-IV-1781, citado por Barnadas 1976, p. 18.
204) AGI Charcas 595, citado por Hidalgo 1983, p. 131.
205) Diario de Esteban Loza AGI Charcas 595, citado por Hidalgo 1983, p. 129.
206) Rivera s/f, p. 34.
207) Lewin 1967, p. 373.
208) Cf. Grondin 1975 y Valcárcel 1975, p. 192.
209) Cf. Albó s/f.
210) Arce et al. s/f.
211) Cf. Valcárcel 1975.
212) Hidalgo 1983, p. 126.
213) Cf. Cobo 1964, p. 163.
214) AGI Charcas 595, Diario de Esteban Loza, escribano de la expedición de Reseguín, Oruro 22-XII-1781, citado por Hidalgo 1983, p. 129.
215) Declaración de José Esteban Escorceno de Villanueva, escribano de José Gabriel Tupac Amaru. Cuzco leg. 33 AGI, citado por Hidalgo 1983, p. 129.
216) Carta de Del Valle, 25-VI-1781, Lima 1044 AGI, citado por Hidalgo 1983, p. 128.
217) Anónimo. Historia de la Compañía de Jesús, p. 231-232, citado por Curatola 1977, p. 71.
218) Vásquez de Espinosa, p. 342, citado por Curatola 1977, p. 71.
219) Condarco 1966, p. 96.
220) Cf. Ibid, p. 98.
221) Cf. Ibid, p. 88.
222) Cf. Ibid, p. 273.
223) Cf. Ibid, p. 273.
224) Cf. Ibid, p. 371.
225) Cf. Ibid, p. 379.
226) Ibid.
227) Cf. Bertonio 1956, p. 386.
228) Jesuita Anónimo 1968, p. 163.
229) Asunta Daza, comunicación personal.

230) Cf. Ortiz 1973.
231) Lira 1944, p. 194.
232) Cf. Riviere1982.
233) Urbano 1982, p. XLII.
234) Cf. Condarco 1966, p. 91.
235) Ibid, p. 94
236) Ibid, p. 416.
237) Cf. Ibid, p. 278.
238) Ibid, p. 322.
239) Cf. Ibid, p. 270.
240) Cf. Ibid, p. 89-90.
241) Ibid, p. 84.
242) Flores, Gonzalo 1979, p. 95.
243) Cf. Condarco 1966, p. 416.
244) Rivera 1981, p. 95.
245) "El Diario", 25-III-1914, citado por Flores 1979, p. 44.
246) Cf. Rivera 1981, p. 105.
247) Cf. Rivera 1981, p. 97.
248) Moore 1979, p. 30.
249) Moore 1979, p. 30.
250) Cf. Rivera 1981, p. 95.
251) Cf. Hurtado s/f.
252) Albó, notas tomadas en la reunión.
253) Platt, comunicación personal.
254) Ramos Gavilán 1976, p. 57.
255) Millones 1964, La Idolatría de Santiago, p. 31, citado por Curatola 1977, p. 72.
256) Citado por Gow 1979, p. 611.
257) Cf. Curatola 1977, p. 74.
258) Cf. Gow 1979, p. 61.
259) Cf. Gow 1979, p. 60.
260) Lupa, Abraham, notas de campo 3-X-1980.
261) Platt, Tristan, comunicación personal.
262) Curatola 1977, p. 71.
263) Cf. Ibid, p. 72-73.
264) CDIP 2, p. 802.
265) Curatola 1977, p. 73.
266) Arce et al. s/f.
267) Afirmación de Doña Delfina Lupa, traducida textualmente del quechua, Lupa 1978, p. 41.
268) Quiroga y Camacho s/f, II, p. 39.

269) Declaración de Marcial Canaviri, citada por Rivera s/f, p. 36.
270) Ibid.
271) Cf. Rowe 1959.
272) CDIP 2, p. 954.
273) Lewin 1967, p. 550.
274) Cf. Ibid.
275) Hidalgo 1983, p. 129.
276) CDIP 2, citado por Albó s/f, p. 56
277) Condarco 1966, p. 307.
278) Cf. Ibid, p. 250.
279) Lupa, Abraham, comunicación personal.
280) Cf. Rivera s/f, p. 20.
281) CSUTCB 1979.
282) CSUTCB 1979.
283) Ibid.
284) Ibid, p. 2.
285) Ibid, p. 5.
286) CDIP 2, p. 302.
287) CDIP 2, p. 313.
288) CDIP 2, p. 806.
289) Quiroga y Camacho s/f II, p. 39.
290) Condarco 1966, p. 141.
291) Quiroga y Camacho s/f, p. 28.
292) Ibid, II, p. 59.
293) Marcial Canaviri, Testimonio de un dirigente campesino en el exilio, documento inédito citado por Rivera s/f, p. 31.
294) Lewin 1967, p. 509.
295) Albó s/f, p. 47.
296) CDIP 2, p. 473.
297) Albó s/f, p. 48.
298) Cf. Condarco 1966, p. 273.
299) Diario de Diez de Medina, foja 24, citado por Siles 1980, p. 96.
300) Citado por Grondín 1977, p. 141.
301) Diario de Segurola, p. 14, citado por Sile 1980, p. 45.
302) Siles 1980, p. 131.
303) Lewin 1967, p. 516.
304) Vega 1969, p. 103.
305) Melchor Paz en el primer volumen de sus memorias como secretario del Rey, tomo I, p. 456, citado por Vega 1969, p. 103.
306) Vega 1969, p. 103.

307) Condarco 1966, p. 216.
308) Ibid, p. 297.
325b) Oliva de Coll 1976, p. 227.
309) Ibid.
310) AGI Charcas. Declaración de José Antonio Amaral.
311) Melchor Paz, Crónica de la Sublevación de Tupac Amaru, tomo II, p. 193, citado por Vega 1969, p. 106.
312) Siles 1980, p. 10.
313) Ibid, p. 106.
314) Diario de Segurola, 3-III-1782, citado por Barnadas 1976, p. 17.
315) Vega 1969, p. 103.
316) Ibid, p. 105.
317) Cf. Ibid, p. 105.
318) Carta de Ignacio Flores, 6-V-1781, citada por Lewin 1967, p. 446.
319) Cf. Lewin 1967, p. 430.
320) Carta de Ignacio Flores, 6-III-1782, citada por Lewin 1967, p. 432.
321) Ibid, p. 516.
322) Condarco 1966, p. 190.
323) Lewin 1967, p. 438.
324) Cf. Ibid, p. 438 y Albó s/f.
325) Lewin 1967, p. 459.
326) Cf. Grondin 1977, p. 12.
327) Cf. Siles 1980, p. 120.
328) Condarco 1966, p. 209.
329) Cf. Ibid, p. 285-286.
330) CSUTCB 1978.

Bibliografía

ACOSTA, José de
[1589] 1954 *Historia natural y moral de las Indias.* Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXIII. Madrid.

AGUILÓ, Federico
1980 *Los cuentos ¿tradiciones o vivencias?* Ed. Los Amigos del Libro. Cochabamba, Bolivia.

AGUILÓ, Federico
1981 *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio.* Impreso en Talleres Gráficos Q'ori Llama. Sucre, Bolivia.

ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos.* Perú Problema 12, Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ALBÓ, Xavier y equipo
1972 "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca". En: *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano. México.

ALBÓ, Xavier
1974 "Santa Vera Cruz Tatita". En: *Allpanchis*, vol. VII, Órgano del Instituto de Pastoral Andina. Cuzco, Perú.

ALBÓ, Xavier
1974 *Reciprocidad complementaria, una categoría mental andina.* Trabajo presentado al II Congreso de Lenguas Nacionales. Cochabamba.

ALBÓ, Xavier
1975 *La Paradoja aymara.* Ed. del Centro de Investigación del Campesinado. La Paz

ALBÓ, Xavier
1976 a "El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapuni". En: *Allpanchis*, vol. IX, Instituto de Pastoral Andina. Cuzco, Perú.

ALBÓ, Xavier y MAMANI, Mauricio
1976 b *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

ALBÓ, Xavier
1976 *¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos?* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

ALBÓ, Xavier
1979a "¿Khtipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista de los aymaras de hoy". En: *América Indígena, vol. XXXIX.* Instituto Indigenista Interamericano. México.

ALBÓ, Xavier
1979b *Achacachi. Medio siglo de lucha campesina.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

ALBÓ, Xavier
1979c *¿Bodas de plata? o Requiem por una Reforma Agraria.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

ALBÓ, Xavier
1981 *Bases étnicas y sociales para la participación aymara.* Inédito.

ALBÓ, Xavier
1980 *Pachamama y Q'ara: El aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad.* Trabajo presentado en el 44 Congreso Internacional de Americanistas. Manchester.

ALBÓ, Xavier
s/f *Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara / quechua (Kataris, Amarus y bases 1780-1781).* En preparación.

ALBÓ, Xavier (comp.)
1988 *Raíces de América: El mundo Aymara.* Ed. Alianza América/UNESCO. Madrid.

ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". En: *Societé des Americanistes*, No. 56. París.

ANÓNIMO
1913 *Discurso sobre si conviene que se vendan las jurisdicciones de los indios del Marqués de Oropesa.* Museo Británico. Publicado en la Revista Inca. Lima.

ANÓNIMO
1965 *Relación de la ciudad de La Plata.* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CLXXXIII. Relaciones geográficas de Indias: Perú. Madrid.

ANTEZANA, Luis y ROMERO, Hugo
1973 *Historia de los sindicatos campesinos: un proceso de integración nacional en Bolivia.* Servicio Nacional de Reforma Agraria. La Paz.

ARCE, Silvia; CAJÍAS, Martha Teresa; MUÑOZ, María Eugenia
s/f *Trabajo sobre la sublevación de Chayanta en 1780.* Manuscrito.

ARGUEDAS, José María
1973 "Tres versiones del mito de Inkarrí". En: *Ideología mesiánica del mundo andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

ARGUEDAS, José María
1973 "Mitos quechuas post hispánicos". En: *Ideología mesiánica del mundo andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

ARGUEDAS, José María (Traductor)
[¿1598?] 1975 *Dioses y hombres de Huarochirí.* Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos. Ed. Siglo XXI. México.

ARGUEDAS, José María
1972 *Formación de una cultura nacional indoamericana.* Ed. Siglo XXI. México.

ARGUEDAS, José María
1973 *Señores e indios.* Arca-Calicanto. Buenos Aires.

ARRIAGA, Pablo José de
[1621] 1968 *Extirpación de la idolatría del Pirú.* Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX. Madrid.

ASIMOV, Isaac
1974 *Introducción a la ciencia.* Ed. Plaza & Janes, S.A. Barcelona.

BANDELIER, Adolfo F.
1913 *Las islas de Titicaca y Koati.* (Versión española de Edmundo Sologuren). Taller Tipográfico de J.M. Gamarra. La Paz.

BARCELLI S., Agustín
1956 *Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia.* Editorial del Estado. La Paz.

BARNADAS, Josep Ma.
1976 *Apuntes para una historia aymara.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

BARTHES, Roland
1971 *Elementos de semiología.* Ed. Alberto Corazón. Madrid.

BASTIEN, Joseph W.
1978 *Mountain of the Condor.* West Publishing Co. Minn., U.S.A.

BAUMANN, Max Peter
1980 *Música andina de Bolivia* - Comentario. Centro Portales, Cochabamba.

BELTRAN HEREDIA, Augusto
1956 *El carnaval de Oruro.* Editorial Universitaria. Oruro.

BENGOA, José
1979 "Economía campesina y acumulación capitalista". En: *Economía Campesina.* DESCO.

BERTONIO, Ludovico
[1612] 1956 *Vocabulario de la lengua aymara.* Editorial Don Bosco. La Paz.

BETANZOS, Juan de
[1551] 1880 *Suma y narración de los incas, que los indios llamaron capaccuna, que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo a ella subjeto.* Marcos Jiménez de la Espada. Madrid.

BETANZOS, Juan de
[1551] 1968 *Suma y narración de los incas.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CCIX. Madrid.

BLAIR, Philip
s/f *Reflexividad en aymara.* Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz. Manuscrito.

BOAS, Franz
s/f En: *American Anthropologyst*, vol. 25.

BOURONCLE CARREÓN, A.
1964 "Contribución al estudio de los aymaras". En: *América Indígena 24.*

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1979 "L'Espace Aymara". En: *Annales,* Año 33 No. 5-6. París.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1980 *"Les hommes d'en haut".* Tesis de Doctorado de 3er. ciclo. Tomo II. Paris.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1987 *La identidad Aymara.* Ed. HISBOL. La Paz.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1988 *Lluvias y Cenizas.* Ed. HISBOL. La Paz.

BUECHLER, Hans
1980 *The masked media.* Mouton Publishers.

CABELLO DE VALBOA, Miguel
1951 *Miscelánea antártica.* Universidad Nacional de San Marcos. Lima.

CABEZA DE VACA, Diego
1964 *Descripción y relación de la ciudad de La Paz.* Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de Autores Españoles, t. CLXXXIII, Madrid.

CALLAHAN, J.J.
1976 "The curvature of space in a finite universe". En: *The Scientific American.* U.S.A.

CAPARÓ LEON, Raúl
1973 "Versión del mito de Inkarrí en Qollana-Wasak". En: *Ideología Mesiánica del mundo Andino.* Compilada por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

CAPOCHE, Luis
[1585] 1969 *La Villa Imperial de Potosí.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CXXII. Madrid.

CARTER, William E.
1964 "Factores socio económicos en el desarrollo de la personalidad aymara". En: *Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano.* México.

CARTER, William E.
1968 "Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual". En: *American Anthropologist* No. 70.

CARTER, William E. y MAMANI, Mauricio
1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara.* Librería Juventud. La Paz.

CASAVERDE ROJAS, Juvenal
1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad quechua". En: *Allpanchis*, vol. II. Organo del Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.

CASTELLI, Amalia
1978 "Tunupa, divinidad del altiplano". En: *Etnohistoria y Antropología Andina* (Primera Jornada del Museo Nacional de Historia). Lima.

CERECEDA, Verónica
1978 "Semiologie des Tisus Andins. Les Talegas d'Isluga" En: *Annales*, Año 33 No. 5-6. París.

Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a; Centro Campesino Túpac Catari; Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia; Asociación Nacional de Profesores
1973 *Manifiesto de Tiahuanacu.* La Paz.

CIEZA DE LEON, Pedro de
[1550] 1962 *La crónica del Perú.* Espasa-Calde, S.A. Madrid.

CIEZA DE LEON, Pedro de
[1550] 1967 *El señorío de los Incas.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

CLARK, Ronald James
1968 *Land reform and peasant market participation in the north highlands of Bolivia.* Land Economics, Madison, Wisc. XLIV: 2.

COBO, Bernabé
[1653] 1964 *Obras completas*, vol. II. Biblioteca de Autores Españoles, tomo XCII. Madrid.

Colección de Documentos sobre la Independencia del Perú (C.D.I.P.)
1982 Lima.

CONDARCO MORALES, Ramiro
1966 *Zárate, el "temible" Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899.* Talleres Gráficos Bolivianos. La Paz.

CONDARCO MORALES, Ramiro
1981 "Estructura política del Imperio de los Incas", En: *La revolución del pan en Bolivia.* Cuadernos de Hoy. La Paz.

Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (C.S.U.T.C.B)
1979 *Tesis del Campesinado Boliviano.* La Paz. Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (afiliada a Central Obrera Boliviana). Plataforma de Lucha

COPI, Irving M.
1971 *Introducción a la lógica.* Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.

CORNBLIT, Oscar
1976 "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVII". En: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares.* Compilado por Alberto Flores. Retablo de Papel. Lima.

COTARI, Daniel; MEJIA, Jaime y CARRASCO, Víctor
1978 *Diccionario aymara-castellano y castellano-aymara.* Instituto de Idiomas Maryknoll, Cochabamba.

CURATOLA, Marco
1974 "Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Oncoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto". En: *Allpanchis* No. 10. Cuzco.

CHOQUE CANQUI, Roberto
1979 "Sublevación y masacre de los comunarios de Jesús de Machaca". En: *Antropología* No. 1. Ed. del Instituto Nacional de Antropología. La Paz.

DAVILA BRICEÑO, Diego
1964 *Descripción de la provincia de los Yauyos. Relaciones geográficas de Indias.* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CLXXXIII. Madrid.

DE LUCCA, Manuel
1983 *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara.* Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara. La Paz.

DEJOUX, Claude e ILTIS, André
1991 *El Lago Titicaca. Síntesis del conocimiento limnológico actual.* Ed. ORSTOM-HISBOL. La Paz.

DEMAREST, Arthur A.
1981 *Viracocha.* Ediciones de Harvard University. U.S.A.

DEMELAS, Marie-Daniele
1981 "Darwinismo a la criolla = El Darwinismo social en Bolivia, 1880-1910". En: *Historia Boliviana 1/2.* Cochabamba.

DOLLFUS, Olivier
1981 *El reto del espacio andino.* Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

DUVIOLS, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial* ("L'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660). Institut Français d'etudes Andines, Editions Ophrys. Paris.

DUVIOLS, Pierre
1971 "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". En: *Revista del Museo Nacional No. 39.* Lima.

DUVIOLS, Pierre
1976 "La Capacocha". En: *Allpanchis*, vol. IX. Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.

DUVIOLS, Pierre
1977 "Los nombres Quechua de Viracocha, el supuesto Dios Creador de los evangelizadores". En: *Allpanchis* No. 10. Cuzco.

DUVIOLS, Pierre
1978 "Camaquen, upani: un concept animiste des anciens peruviens". En: *Estudios Americanistas en homenaje a H. Trimborn.* St. Agustin.

EARLS, John
1973 "La organización del poder en la mitología quechua". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

EARLS, John
s/f "La realidad física y social en la Cosmología Andina". Ponencia presentada en el simposio *Simbolismo Andino.*

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1968 "El Memorial de Charcas". En: *Cantuta No. 4.* Chosica, Perú.

FAVRE, Henri
1976 "Del campesinado indio: opresión, alienación, insurrección". En: *Presencia Literaria,* 17 y 24 de octubre de 1976. La Paz.

FERNÁNDEZ NARANJO, Nicolás
1960 "Apuntes para una psicología del hombre boliviano". En: *Noesis,* Año 2, No. 2, septiembre 1960. La Paz.

FERRERO, Onorio
1973 "Significado e implicaciones universales de un mito peruano". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

FINCH, Raymundo
1974 "Apuntes sobre los fundamentos socio-psicológicos de la perspectiva aymara". En: *El Boletín* No. 1, serie 2 del Instituto de Estudios Aymaras. Chucuito.

FISCHER, John
1976 "La rebelión de Tupac Amaru y el programa imperial de Carlos III". En: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares, Tupac Amaru II 1780.* Compilado por Alberto Flores. Retablo de Papel. Lima.

FLORES GALINDO, Alberto (Compilador)
1976 *Sociedad colonial y sublevaciones populares, Tupac Amaru III 1780.* Retablo de Papel. Lima.

FLORES GALINDO, Alberto
1976 "Tupac Amaru y la sublevación de 1780". En: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares.* Retablo de Papel. Lima.

FLORES, Gonzalo
1979 *Indagaciones sobre movimientos campesinos en Bolivia 1913-1927.* CERES. La Paz.

FLORES OCHOA, Jorge
1973 "Inkariy y Qollariy en una comunidad del Altiplano". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

FLORES OCHOA, Jorge A.
1977 "Aspectos mágicos del pastoreo: enqa, enqachu, illa y khuya rumi". En: *Pastores de Puna.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

FORBES, David
1870 "On the aymara indians of Bolivia and Peru". En: *The Journal of the Ethnological Society of London.* New Series, t. II.

FORDHAM, Frieda
1964 *An Introduction to Jung's Psychology.* Penguin Books Ltd. Gran Bretaña.

FROMM, Erich y MACCOBY, Michael
1973 *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano.* Fondo de Cultrua Económica. México.

FROMM, Erich
1977 *El corazón del hombre.* Fondo de Cultura Económica. México.

FOUCAULT, Michel
1971 *Las palabras y las cosas.* Siglo Veintiuno Editores, S.A. México.

GARCILASO DE LA VEGA
1967 *Comentarios reales de los incas.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CXXXIII. Madrid.

GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte.* Gisbert y Cía, S.A. La Paz.

GÖLTE, Jurgen
1980 *Repartos y rebeliones.* Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

GONZÁLES DE HOLGUIN, Diego
[1608] 1901 *Arte y diccionario quechua-español.* Imprenta del Estado, Lima.

GOW, David
1976 "Tataycha Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis No. 7.* Cuzco.

GOW, David G.
1974 "Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes peruanos". En: *América indígena,* 1, vol. XXXIX. Instituto Indigenista Interamericano. México.

GRONDIN N., Marcelo
1975 *Tupaj Katari y la rebelión campesina de 1781-1783.* Ed. Indicep. Oruro, Bolivia.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno.* Siglo XXI Editores S.A. México.

GUERRA GUTIERREZ, Alberto
1977 *El Tío de la mina.* Ingraf S.R.L. Oruro, Bolivia.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo
1979 *Anatomía y fisiología del sistema nervioso.* Nueva Editorial Interamericana. México

GUZMÁN DE ROJAS, Iván
1982 *Problemática lógico-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara.* Manuscript Report International Development Research Center. Ottawa, Canadá.

HALL, C.S. y LINDZEY, G.
1975 *Las grandes teorías de la personalidad.* Paidos. Buenos Aires.

HARDMAN, Martha
1972 "Postulados lingüísticos del idioma aymara". En: *El Reto del Multilingüismo en el Perú.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

HARDMAN, Martha
1979 "Quechua y aymara: lenguas en contacto". En: *Antropología* No. 1. Ed. del Instituto Nacional de Antropología. La Paz.

HARRIS, Olivia y ALBÓ, Xavier
1976 *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

HARRIS, Olivia
1978 "De l'Asymetrie au Triangle. Transformations symboliques au Nord de Potosí". En: *Annales,* Año 33 No. 5-6. Paris.

HARRIS, Olivia
1980 "The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes". En: *Nature,* Culture and Gender. Cambridge University Press. Cambridge.

HARRIS, Olivia y BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse
1988 "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En: *El Mundo Aymara.* Compilado por Xavier Albó. Alianza América / UNESCO.

HEISEMBERG, Werner
1958 *Physics and philosophy.* George Allen and Unwin. Londres.

HIDALGO LEHUEDE, Jorge
1983 "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica". En: *Revista Chungará No. 10,* Arica.

HICKMAN, John M.
1983 *Los aymaras de Chinchera, Perú.* Instituto Indigenista Interamericano (70). México.

HORTON, Robin
1976 *Ciencia y brujería.* Ed. Anagrama. Barcelona.

HUACANI NINA, Carlos
1983 *Algunos rasgos caracterológicos del niño aymara en base a la investigación sobre escuela y comunidad - Chiwisivi.* Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Boliviana.

HURTADO, Javier
s/f *Origen de katarismo en el movimiento del 15 de noviembre.* Borrador.

IRIARTE, Gregorio
1976 *Los mineros bolivianos.* Tierra Nueva - Colección Proceso (11), Buenos Aires.

IRIARTE, Gregorio - Equipo CIPCA
1980 *Sindicalismo campesino.* Ed. CIPCA. La Paz.

ISAACS, Alan
1966 *Introducción a la ciencia.* Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.

JESUITA ANÓNIMO
[1594] 1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú.* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Madrid.

JIMÉNEZ NUÑEZ, A.
1962 "Mitos de la creación en Sudámerica". En: *Publicaciones del Seminario de Antropología Americana*, vol. 3. Sevilla.

JACOBI, Jolande
1976 *La psicología de C.G. Jung.* Espasa-Calpe, S.A. Madrid.

JORDÁ ARIAS, Enrique
1981 *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fé.* Tesis de Doctorado en Teología. Facultad de Teología Pontificia y Civil. Lima.

JUNG, Carl G.
1950 *Tipos psicológicos.* Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

JUNG, Carl G.
1956 *Two essays on analytic psychology.* Meridian, New York.

JUNG, Carl G.
1964 *El yo y el inconsciente.* Ed. Miracle. Barcelona.

JUNG, Carl G.
1979 *Los complejos y el inconscientes.* Alianza Editorial. Madrid.

KAUFFMANN DOIG, Federico
1978 *Manual de arqueología peruana.* PEISA. Lima.

KUBLER, George
1947 "The quechua in the colonial world". En: *Handbook of South American Indians*, tomo 2. Smithsonian Institution. Washington.

KUHN, Thomas S.
1975 *La estructura de las revoluciones científicas.* Fondo de Cultura Económica. México.

LA BARRE, Weston
1948 "The aymara indians of the Lake Titicaca plateau, Bolivia". En: *American Anthropologist*. Menasha t. L No. 1, parte 2. Enero 1948.

LANZA ORDÓÑEZ, Hugo
1976 "El concepto aymara del alma". En: *Antropología Cultural (Jornadas peruano-bolivianas de estudio científico del altiplano boliviano y del sur del Perú)*. Ed. Casa Municipal de la Cultura Franz Tamayo. La Paz.

LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B.
1983 *Diccionario de psicoanálisis*. Editorial Labor, S.A. Barcelona.

LARA, Jesús
1980a *Leyendas quechuas*. Editorial Juventud. La Paz.

LARA, Jesús
1980 b *La literatura de los quechuas*. Ed. Juventud. La Paz.

LAS CASAS, Bartolomé de las
1958 *Apologética historia*, t. III. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

LEACH, Edmund
1967 "Genesis as myth". En: *Myth and Cosmos. American Museum Sourcebooks in Anthropology*. Nueva York.

LEVI-STRAUSS, Claude
1975 *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. M

LEWIN, Boleslao
1967 *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica. Sociedad* Editora Latino Americana. Buenos Aires.

LINTON, Ralph
1969 *Cultura y personalidad*. Fondo de Cultura Económica. México.

LIRA, Jorge A.
1944 *Diccionario qqechuwa-español*. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.

LIZARRAGA, Fray Reginaldo de
Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, La Plata y Chile. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

LOAYZA O'BANDO, TEOBALDO
1964 "El mito en el departamento de Puno". En: *Revista de la Universidad Técnica del Altiplano* No. 2. Puno.

LÓPEZ RIVAS, Eduardo
1976 *Cultura y religión en el altiplano andino.* Ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba, Bolivia.

LOSA, Esteban de (escribano de su Majestad)
1781 *Confesión de Tomasa Silvestre.* Archivo General de Indias (Charcas). Sevilla. Transcrito por Fernando Cajías.

LUPA, Abraham
1978 *La rebelión de Chayanta en 1921.* Manuscrito.

LUPASCO, Stéphane
1963 *Las tres materias.* Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

LLANQUE CHANA, Domingo
1969 "Valores culturales de los aymaras". En: *Allpanchis,* vol. I. Cuzco.

LLANQUE CHANA, Domingo
1973 "El trato social entre los aymaras". En: *Allpanchis,* vol. 5. Cuzco.

MARTÍNEZ, Gabriel
1976 *El sistema de los uywirirs en Isluga.* (Ed. Interna, documentos de trabajo). Centro Isluga de Investigaciones Andinas.

MARX, Carlos
1955 *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte.* Obras Escogidas, t. I. Ed. Progreso. Moscú.

MARX, Carlos
1973 *El Capital.* Editorial Cartago. Buenos Aires.

MATIENZO, Juan de
[1567] 1967 *Gobierno del Perú.* Institut Français d'Etudes Andins, Tomo XI. Paris-Lima.

MERCADO DE PEÑALOZA, Pedro
1965 *Relación de la provincia de Pacajes. Relaciones geográficas de Indias.* Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLXXXIII Madrid.

METRAUX, Alfred
1980 *Religión y magias indígenas de América del Sur.* Ed. Aguilar. Madrid.

METRAUX, Alfred
1975 *Los Incas.* Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

MILLONES SANTA GADEA, Luis
1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el taki onqoy". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

MIRACLE, Andrew W.
1976 *The effects of cultural perception on aymara schooling.* Tesis de Doctorado. Universidad de Florida.

MOLINA, Cristóbal de
1916 *Relación de las fábulas y ritos de los Incas.* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Imprenta San Martí, T. I. Lima.

MOLINA, Cristóbal de
1916 *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú.* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Ed. Sanmarti. Lima.

MONAST, J.
1972 *Los indios aimaraes.* Cuadernos Latinoamericanos. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires.

MONTAÑO ARAGÓN, Mario
1972 *Antropología cultural boliviana.* Ediciones Rodriguez Muriel. Oruro.

MONTES RUIZ, Fernando
1978 "Educación Rural y futuro". En: *Mejoramiento Docente.* No. 20. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1985 "Epistemología del Diálogo Científico Transcultural". En: *Presencia,* 26.7.85. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1985 "Campesinos e Intermediarios". En: *Presencia,* 21.8.85. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1986 "Morir Para Vivir. La Fiesta Aymara". En: *Fe y Pueblo. Religión Aymara y Cristianismo,* vol. III, no. 13. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1987 *Los Resortes Ideológicos de las Rebeliones Aymaras: una Interpretación Psicosocial.* Ed. CERES. Cochabamba.

MONTES RUIZ, Fernando
1987 "Confesiones de un Hereje. Respuesta a H. Urbano". En: *Hoy,* 20. 4. 87. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1989 *Factores Socioculturales de la Discriminación de la Mujer en los Barrios Marginales Paceños.* Ed. Gregoria Apaza. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1991 *Festa e Ribellione nel Mondo Andino. Noi Tra Gli Altri.* Ed. Proteo, Bolognia.

MONTES RUIZ, Fernando
1993 *Cubrir para Descubrir: Sentido de la Máscara en la Fiesta Indígena.* Ed. Quipus. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando
1998 "Mito de la Sangre del Inca". En: *La Prensa*, 30. 8. 98. La Paz.

MONTOYA, Rodrigo; SILVEIRA, M.J.; LINDOSO, F.J.
1979 *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio.* Ed. Mosca Azul. Lima

MOORE, Winston
1979 *Política y visión en los andes bolivianos.* Instituto de Estudios Sociales y Económicos. Cochabamba.

MORÚA, Fray Martín de
[1590-1600] *1922 Reyes del Perú.* Imprenta Sanmartí y Cía. Lima.

MURRA, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

MURRA, John V.
1978 "La guerre et les rebellions dans l'expansion de l'Etat Inka". En: *Annales No. 5-6,* Año 33. París.

NASH, June
1972 "The devil in Bolivia's nationalized mines". En: *Science and Society 36.- 1.* Nueva York.

NASH, June
1976 *Basilia.* Instituto Indigenista Interamericano. México.

NASH, June
1979 *We eat the mines and the mines eat us. E.U.A.*

NEUMANN, Erich
1955 *The great mother.* Bollingen Foundation Inc. Nueva York.

NEWCOMB, Theodore M.
1971 *Manual de Psicología Social.* Ed. EUDEBA. Buenos Aires.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor
1970 "El mundo sobrenatural de los quechuas del Sur del Perú, a través de la Comunidad de Qotobamba". En: *Allpanchis*, vol. II. Cuzco.

OBLITAS POBLETE, Enrique
1978 *Cultura callawaya.* Colección Popular, serie XXII, vol. 60. Ed. Camarlinghi. La Paz.

OCHOA VILLANUEVA, Víctor
1978 "Cosmovisión". En: *El Boletín*, No. 1, serie 2 del Instituto de Estudios Aymaras. Chucuito.

OCHOA VILLANUEVA, Víctor
s/f *Una ventana a la expresión aymara.* Inédito.

OLIVA DE COLL, Josefina
La resistencia indígena ante la Conquista. Editorial Siglo XXI. México.

O'PHELAN, Scarlett
1976 "Tupac Amaru y las rebeliones del siglo XVIII". En: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares Tupac Amaru 1780.* Compilado por Alberto Flores. Retablo de Papel. Lima.

ORMAECHEA, Enrique
1961 *The Aymaras.* Manuscrito inédito. Nueva York

ORNSTEIN, Robert
1974 "The brain's other half". En: *New Scientist*, vol. 62, No. 901. Londres.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973a *De Adaneva a Inkarrí.* Ediciones Retablo de Papel. Lima.

ORTIZ REISCANIERE, Alejandro
1973b "El mito de la escuela". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Compilado por J.M. Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima.

ORTEGA Y GASSET, José
1981 *La rebelión de las masas.* Ed. Espasa Calpe. Madrid.

OSINAGA, Norberto
1781 *Declaración de Esteban de Losa, escribano de su Majestad.* Archivo General de Indias. Sevilla (Charcas).

OSSIO A., Juan M. (compilador)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Ed. Ignacio Prado. Lima.

OSSIO, Juan M.
1973 "Guaman Poma: nueva coronica o carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías de pensamiento del mundo andino". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Ed. Ignacio Prado. Lima.

OTERO, Gustavo Adolfo
1972 *Figura y carácter del indio.* Ed. Juventud. La Paz.

PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santacruz
[1613] 1968 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CCIX. Madrid.

PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santacruz
1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru.* IFEA y Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco.

PAREDES, M. Rigoberto
1913 *El arte en la altiplanicie (Folk-lore).* Taller Tipográfico Gamarra. La Paz.

PAREDES, M. Rigoberto
1973 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia.* Ed. Burgos. La Paz.

PAREDES, M. Rigoberto
1979 *El Kollasuyu.* Ed. Isla. La Paz.

PAREDES, M. Rigoberto
1981 *El arte folklórico de Bolivia.* Ed. Popular. La Paz.

PAREDES CANDIA, Antonio
1974 *Antología de tradiciones y leyendas bolivianas.* Ed. Los Amigos del Libro. La Paz.

PAZ, Octavio
1979 *El arco y la lira.* Fondo de Cultura Económica. México.

PEASE G.Y., Franklin
1973 *El dios creador andino.* Ed. Mosca Azul. Lima.

PEASE, G.Y., Flanklin
1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

PEÑARANDA DE GUILLÉN PINTO, Natty
1974 *Espíritu eterno (Pacha ajayu).* Editora Universo. La Paz.

PEREZ, Elizardo
1963 *Warisata, la escuela ayllu.* Ed. Murillo. La Paz.

PLATA ALELUYA, René
1973 *Lo uno y lo vario en el pensamiento aymara.* Tesis de Filosofía. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.

PLATT, Tristan
1976 *Espejos y maíz.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

PLATT, Tristan
1978 "Symetries en Miroir, le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie". En: *Annales*, año 33 No 5-6. Paris.

PLATT, Tristan
1981 "El papel del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el Norte de Potosí". En: *América Indígena 4*, vol. XLI. Instituto Indigenista Interamericano.

PLATT, Tristan
1982 *Estado boliviano y ayllu andino.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

PLATT, Tristan
1988 "Pensamiento político Aymara" En: *El Mundo Aymara.* Compilado por Xavier Albó. Alianza América / UNESCO. Madrid.

PLATT, Tristan
s/f a *Religión andina y conciencia proletaria.* Inédito.

PLATT, Tristan
s/f b *La confederación de los Charcas. Apuntes para su etnohistoria.* Manuscrito.

PLUMMER, John F.
1966 "Another look at aymara personality". En: *Behavior Sciene Notes* No. 2. U.S.A.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
[1550] 1916a *Los errores y supersticiones de los indios.* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Imprenta Sanmartí, tomo III. Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916 b *Informaciones acerca de la religión y el gobierno de los Incas.* Colección de libros y documentos. Referentes a la historia del Perú. Imprenta Sanmartí. Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916 c *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usaban los indios conforme al tiempo de su gentilidad.* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Imprenta Sanmartí. Lima.

POSNANSKY, Arthur
1945 *Tiahuanacu, la cuna del hombre americano,* tomos I y II. J.J. Agustín, Nueva York.

PORTILLA, Miguel León
1981 *El reverso de la Conquista.* Ed. Joaquín Mortiz. México.

PRESTON, David A.
1972 *Post - revolutionary rural - urban interaction on the Bolivian Altiplano.* Mimeo. University of Leeds. Leeds.

PROGOFF, Ira
1955 *Jung's Psychology and its social meaning.* Evergreen. New York.

QUEREJAZU, Roberto
1998 *Historia de Bolivia.* Ed. Los Tiempos. Cochabamba.

QUIROGA, Carlos y CAMACHO, Alfonso
s/f *Entrevista grabada a Antonio Alvarez Mamani.* Cochabamba

RAMOS GAVILÁN, Alonso
[1621] 1976 *Historia de nuestra Señora de Copacabana.* Academia Boliviana de la Historia. La Paz.

REYNAGA BURGOA, Ramiro (Wankar)
1978 *Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra queswaymara contra España.* Ediciones Mink'a. La Paz.

RIFFLET-LEMAIRE, Anika
1971 *Lacan. La Gaya* Ciencia. España.

RIVERA, Silvia
1979 "Medio siglo de luchas campesinas en Bolivia". En: *Edición Especial del Cincuentario de Ultima Hora.* Abril de 1979.

RIVERA, Silvia
1981 "Rebelión e ideología: luchas del campesinado aymara del altiplano boliviano, 1910-1920". En: *Historia Boliviana 1/2.* Cochabamba.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia
s/f *Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimientos "Kataristas": 1970-1980.* Inédito.

RIVIERE, Gilles
1982 *Sabaya. Structures socio-economiques et representations simboliques dans les Carangas - Bolivie.* Tesis de Doctorado. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.

ROSENBLUETH, Arturo
1971 *Mente y cerebro.* Siglo XXI Editores S.A. México.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1983 *Estructuras andinas del poder.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ROWE, John
1976 "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII". En: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares Tupac Amaru 1780.* Compilado por Alberto Flores. Retablo de Papel. Lima.

SAIGNES, Thierry
1985 *Los andes orientales: Historia de un olvido.* IFEA-CERES. Cochabamba.

SANTILLÁN, Hernando de
[1553] 1968 *Relación del origen, política y descendencia del gobierno de los Incas.* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942 *Historia de los Incas.* EMECE Editores. Buenos Aires.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1960 *Historia índica. Crónica del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CXXXV. Madrid.

SCHOBINGER, Juan
1973 *Prehistoria de Suramérica.* Editorial Labor, S.A. Barcelona.

SILES, María Eugenia de
1980 *Testimonios del cerco de La Paz.* El campo contra la ciudad, 1781. Biblioteca Popular boliviana de Ultima Hora. La Paz.

SQUIER, Ephraim George
[1877] *Un viaje por tierras incaicas.* Los Amigos del Libro. Cochabamba.

SZEMINSKI, Jan
1976 "La insurrección de Tupac Amaru II: ¿Guerra de independencia o revolución?". En: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares.* Compilado por Alberto Flores. Retablo de Papel. Lima.

SZEMINSKI, Jan
1982 Aspectos Religiosos en la rebelión de Tupac Amaru. En: *Actas del Colegio Internacional "Tupac Amaru y su Tiempo".* Colección de Documentos sobre la Independencia del Perú. Lima.

TAMAYO H., José
1970 Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua. En: *Allpanchis* 2. Cuzco.

TAPIA, Toribio
1980 "Ciencia médica y el arte de curar". En: *El Diario,* 1°-9-80. La Paz.

TAYLOR, Gerald
1980 "Supay". En: *Amerindia.* Paris.

TELLO, Julio
1923 "Wira-Kocha". En: *La revista Inca,* vol. I No. 1 y 3. Lima.

TELLO, Julio
1939 "Las primeras edades del Perú" por Guamán Poma. En: *Publicaciones del Museo de Antropología,* vol. 1, No. 1. Lima.

TORERO, Alfredo
1972 "Lingüística e historia de los Andes del Perú y Bolivia". En: *El Reto del Multilingüismo en el Perú*. Ed. del Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

TORRES RUBIO, Diego de
[1616] 1967 *Arte de la lengua aymara*. Imprenta Lyrsa: Lima.

TRÍAS, Eugenio
1970 *Metodología del pensamiento mágico*. Edhasa. Barcelona.

TSCHOPIK, Jr. Harry
1946 *The aymara. Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, vol. 2. Washington.

TSCHOPIK, Jr. Harry
1968 *Magia en Chucuito*. Instituto Indigenista Interamericano. México.

ULLOA DE MOGOLLON, Juan de
[1586] 1965 *Relación de la provincia de los Collaguas. Relaciones Geográficas de Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CLXXXIII. Madrid.

URBANO, H. Osvaldo
1974 "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". En: *Allpanchis*, vol. VII. Cuzco.

URBANO, Henrique
1982 *Wiracocha y Ayar*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco.

VALCÁRCEL, Daniel
1975 *La rebelión de Tupac Amaru*. Fondo de Cultura Económica. México.

VALDA DE JAIMES FREYRE, María Luisa
1964 *Costumbres y curiosidades de los aymaras*. La Paz.

VALDERRAMA F., Ricardo y ESCALANTE G., Carmen
1977 *Gregorio Condori Mamani*. Autobiografía. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco.

VALENCIA VEGA, Alipio
1976 *Tupac Katari*. Ed. Juventud. La Paz.

VARGAS, Pedro Antonio; TOFIÑO, Pedro y LOSA, Pedro de, Escribanos de su Majestad.
1781 *Confesión de Tomasa Silvestre, india de 40 años*. Archivo General de Indias, Sevilla. Transcrito por Fernando Cajías.

VEGA, Juan José
1969 *Tupac Amaru.* Editorial Universo. Lima.

WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

WACHTEL, Nathan
1975 *Los vencidos.* Alianza Editorial. Madrid.

WACHTEL, Nathan
1995 *Le Retour des Ancêtres.* Ed. Gallimard. París

WAMAN PUMA (v. Guaman Poma)

WATZLAWICK, Paul; WEAKLAND, John H.; FISCH, Richard
1970 *Cambio.* Herder. Barcelona.

WOLMAN, Benjamin B.
1968 *Teorías y sistemas contemporáneos en psicología.* Ed. Martínez Roca, S.A. Barcelona.

YARANGA VALDERRAMA, Abdón
1979 "La divinidad Illapa en la región andina". En: *América Indígena,* vol. 39 No. 4. Instituto Indigenista Interamericano. México.

ZUIDEMA, R.T.
1973 "Una interpretación alterna de la historia incaica". En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Ed. Ignacio Prado Pastor Lima.

ZUIDEMA, R.T.
1978 "Lieux sacrés et irrigation: tradition historique, mythes et rituels au Cuzco". En: *Annales,* año 33 No. 5-6. Paris.

ZUIDEMA, R.T.
1989 *Reyes y guerreros.* Ed. FOMCIENCIAS. Lima.

CAMPO SEMANTICO DE URCO UMA

UMA

Uma suu: Los valles hazia Larecaxa + urco suu la tierra de estos lupacas y gente que vive en el camino real (p. 375)

Uma haque:qualquiera que trata en la mar o laguna, como los marineros y uros

Indio de Laricaxa: itu haque, qheura, uma suu haque

Qheura: Vel yunca haque: uno que no se hermana con nadie y que gusta de comer a solas ni habla con nadie. Escaso, mezquino (p. 204)

Vila uma haque: cruel, que por su fiereza gusta de riñas y de maltractar a otros (p. 385)

Uma haque: Los páxaros de la laguna o mar: uma hamacchi) (huaña hamacchi (p. 374)

Uma Uma: los balles y qualquiera baxos, aún los que hay en la plata relevada &c. (p. 375)

Uma saratha: caminar por los baxos o valles o por entre los camellones de la tierra barbechada (p. 379)

Suca: El camellón de las chacaras +uma lo hondo que está entre camellones

Uma: agua (p. 374)

Umatha: Bever

Umaña: Vaso para beber (TR. p. 171)

Umajastha: embortacharse ad nusem, dándose de beber

Uma molloko: Remolino de agua o grande avenida

Uma: Jugo (T.R. p. 177)

Uma llamppu: Remanso de agua, donde está más honda y quieta

Uma pauraya: La superficie del agua (p. 375)

Uma nayratta: la superficie del agua

Uma larca vel irpa:acequia

Uma hisusutha: Sacar agua con açetre y soga del poço (p. 375)

Uma chucha: tiempo de aguas, como aquí es por principio de enero poco más o me-

URCO

Urco suu: La tierra de estos lupacas y gente que vive en el camino real (p. 373)

Macho. Todos los animales del sexo masculino urco + hembra ccachu (p. 301)

Urcu: macho en animales (T. R. p. 178)

Orco: Significa el sexo masculino en todos los animales brutos y páxaros +orco puma león + orco atahuallpa, el gallo. Los hombres dizen chacha para los que son ya hombre. Yocalla para los niños. Chachaorco hombre ya hecho, maduro (p. 234)

Urcorara: Manada grande tracalada de hombres o animales machos. Huara huara uncorara junta de muchas estrellas (p. 379)

Hombre machucho: chacha orco (p. 277)

Orcoma: una muger de muchos hermanos y ninguna hermana. Kauna llaman al hombre que tiene muchas hermanas y ningún hermano.

Orcoma: es ordinario sobrenombre de las mugeres sin tener respeto a que es sola entre muchos hermanos (p. 140)

Urcoña, vel chacha urco: Varón fuerte, capitán de cuya valentía cuelgan otros, adalid en qualquiera cosa (p. 379)

Urcoña: soga de donde cuelgan otras soguillas para caçar vicuñas o venados, y el cordel de donde cuelgan otras; como el quipo de los contadores o de los que se confiessan (p. 374)

Urcoña, chanca: hilo de tres doblado muy fuerte.

Urcoña: La piedra de arriva con que majan o machucan el mayz, y tiene forma de media luna (p. 378)

Pecaña: Es todo instrumento con que muelen que son dos piedras + la de arriba es como media luna y se dize urcoña + la de abajo está firme. Se diza parara o tayca parara [tayca = señora]

Fuerte: sinti, cchamani, morocchi, urcoña (p. 274)

Orco ttiñinihuatahua: siempre eres mi contrario

Orco ttiñiri: El que siempre está encontrado con otro + Pedrompi orco ttiñini saranàque. Siempre anda encontrado con

CHACHA

Chacha: varón o marido (p. 68)

Hombre varón: chacha

Chachakhta: Soltero

Chacha:varonil

Chacha chuymani: de ánimo varonil

Animoso: chacha chuymani (p. 5)

Chacha chuymattatha: averse como hombre varonil

Chachacati: brioso, de pecho (p. 68)

Brioso: chachacati, chacha chuymani (p. 103)

Bríos: Chacha chuymattaña + tomarle: chacha chuymattaatha. Chacha catatha + ponerse, darle, chacha chuymataatha, chacha chuymanichatha, chachacataatha (p. 102)

Briosamente: chachacati, hamaqui, chachahaqui (p. 105)

Chacha orco: varón de madura edad, anciano prudente (p. 68)

Hombre machucho: chacha orco (p. 267)

Hombre varonil: Chacha haque (p. 268)

Chacha marmi: Desenvuelto como hombre libre

Muger atrevida: Chachanco karahakho, huarecanca kacha (p. 325)

Huaccu vel chachanco: muger varonil, la que no haze caso del frío ni del trabajo, y es libre de hablar sin género de encogimiento (p. 142)

Huaccu marmi, vel cami:estéril

CCHAMA

Cchama: fuerza (p. 75)

Fuerças: Cchama, parpa + tenerlas buenas cchamani yokhatha (p. 247).

Parpa, las fuerças. Parpa ttacasito, vel cchusakheto, faltarle las fuerças (p. 25)

Cchama phatequeto, aliquito: Tener ya fuerças de hombre (p. 76)

Cchamatatatha: Poner fuerça haciendo algo. Darse priessa.

Umajastha: emborracharse ad nusem, dándose de beber

Uma molloko: Remolino de agua o grande avenida

Uma: Jugo (T.R. p. 177)

Uma llamppu: Remanso de agua, donde está más honda y quieta

Uma pauraya: La superficie del agua (p. 375)

Uma nayratta: la superficie del agua

Uma larca vel irpa:acequia

Uma hisusutha: Sacar agua con açetre y soga del poço (p. 375)

Uma chucha: tiempo de aguas, como aquí es por principio de enero poco más o menos: su contrario es huaña chucha

Uma uma: Cosa muy líquida (p. 379)

Umaptaatha: derretir

Umaptatha: derretirse el metal, la nieve &c

Umachatha: Hazer que el barro o la mazamorra esté líquida ⊥

Huchhacha umachatha: moler a alguno (p. 375)

Uma isi: ropa delgada, blanda, aunque de de ordinario le precede huchusi uma isi (374).

Uma huahua: Niño tierno (p. 375)

Vila, vel uma huahua: niño tierno, delicado (p. 375)

Uma collmuri achachi: Viejo desdentado que masca saliva (p. 375)

Collmutha: Mascar sin dientes como los viejos. Uma collmuri achachi. Muy viejo (p. 50)

Umahuaatha. huchahuaatha: ser causa de que uno se tarde,o pierda tiempo difiriéndole de oy para mañana (p. 376)

Urcoña, chanca: hilo de tres doblado muy fuerte.

Urcoña: La piedra de arriva con que majan o machucan el mayz, y tiene forma de media luna (p. 378)

Pecaña: Es todo instrumento con que muelen que son dos piedras + la de arriba es como media luna y se dize urcoña + la de abajo está firme. Se diza parara o tayca parara [tayca = señora]

Fuerte: sinti, cchamani, morocchi, urcoña (p. 274)

Orco tiñinihuanhua: siempre eres mi contrario

Orco tiñiri: El que siempre está encontrado con otro + Pedrompi orco tiñini saranaque. Siempre anda encontrado con Pedro (p. 239)

Tiñini: enemigo o contrario (p. 355)

Tiñinisitha uñitha:aborrecer a otro

Trinsijasitha:tener enfado

Oreo hihuatini, vel orco hihuati: la muger que siempre está encontrada con otro (p. 239).

Orcotatha: con una sola T. Reñir a otro (p. 239)

Orcotatha. Hihuatitha: reñir a otro de palabra

Hihuatitha. Thakhtitha:reñir a otro, reprender (p. 132)

Urcotastha: Reñir assi ad inuicē (p. 379)

Urcothapitatha. Huaycharapitatha: començar a reñir (p. 379)

Orcottata, vel orcositha: Dar uno solo recado a todos los recados que le piden.... (p. 239)

Urcorastha, huasirustha: costar trabaxo, la persona a quien cuesta trabajo. Esta chacara muchos açotes me cuesta, ganado la he con trabajo

Urcorastha, huasirustha; Padecer por otros, como el hilacata por sus indios y qualquiera por su hazienda . . .(p. 379)

Huasirutha, urcoratha:librar o salvar a alguna persona o cosa con su trabajo o padecer por consevarlo. . . (p. 152)

Pampa haque lokhtatiri hacha ampara: Dadivoso, liberal, pródigo, que no repara en dar (p. 247)

Pampa haque, vel laca usurina, mayasiña. Uno que da todo lo que le piden, aunque no hagan más que significárselo.

Orco sucuya: es hicho mayor de todos (hicho: yerva como esparto) (p. 130)

Itapallo. Hortiga, + la que tiene flor se llama orco itapallo, y la que no echa flor que también es blanda y no escueze se llama huahua itapallo (p. 183)

Huaccu vel chachanco: muger varonil, la que no haze caso del frío ni del trabajo, y es libre de hablar sin género de encogimiento (p. 142)

Huaccu marmi, vel cami:estéril

CCHAMA

Cchama: fuerza (p. 75)

Fuerças: Cchama, parpa + tenerlas buenas cchamani yokhatha (p. 247).

Parpa, las fuerças. Parpa ttacasito, vel cchusakheto, faltarle las fuerças (p. 25)

Cchama phatequeto, aliquito: Tener ya fuerças de hombre (p. 76)

Cchamatatatha: Poner fuerça haciendo algo. Darse priessa.

Cchamanch caui hamana, añancu. Ccui hamana. Camatha urutha: Trabaxar sin dejar un punto de la obra (p. 75)

Cchama pura sasitha. Vel chicutasitha: Provar las fuerças trabajando o riñendo

Chicutasitha: Porfiar, debatir por algo

Cchama: El trabajo. Cchamatha paylla: ta pagame por mi trabajo

Cchama mankatha: Vivir del trabajo agena lícita o ilícitamente

Cchamanikhatha: cchamaniptatha; cobrar fuerças, engordar

Cchamani, .sinti; hombre fuerte, y qualquier otra cosa.

Fuerte: Sinti, cchamani, morochi, urcoña (p. 247)

Murochi haque: hombre fuerte, rehecho (p 225)

Cchamanichatha; Hazer hombre a alguno para nue pueda valerse por su pico (p. 96)

Cchamani, sinti, attani:capitán

Cchamanicuy toqqesitha: jactarse de muy fuerte, más que los otros.

SINTI

Sinti, vel cchamani; fuerte (p. 318)

Fuerte animoso: sinti chuymani chacha .narminaca chuymani según fuere varón o muger (p. 247)

Fuertemente o valor:sinti haque

Sinti cacaña: La fortaleza, valor, ánimo, esfuerço

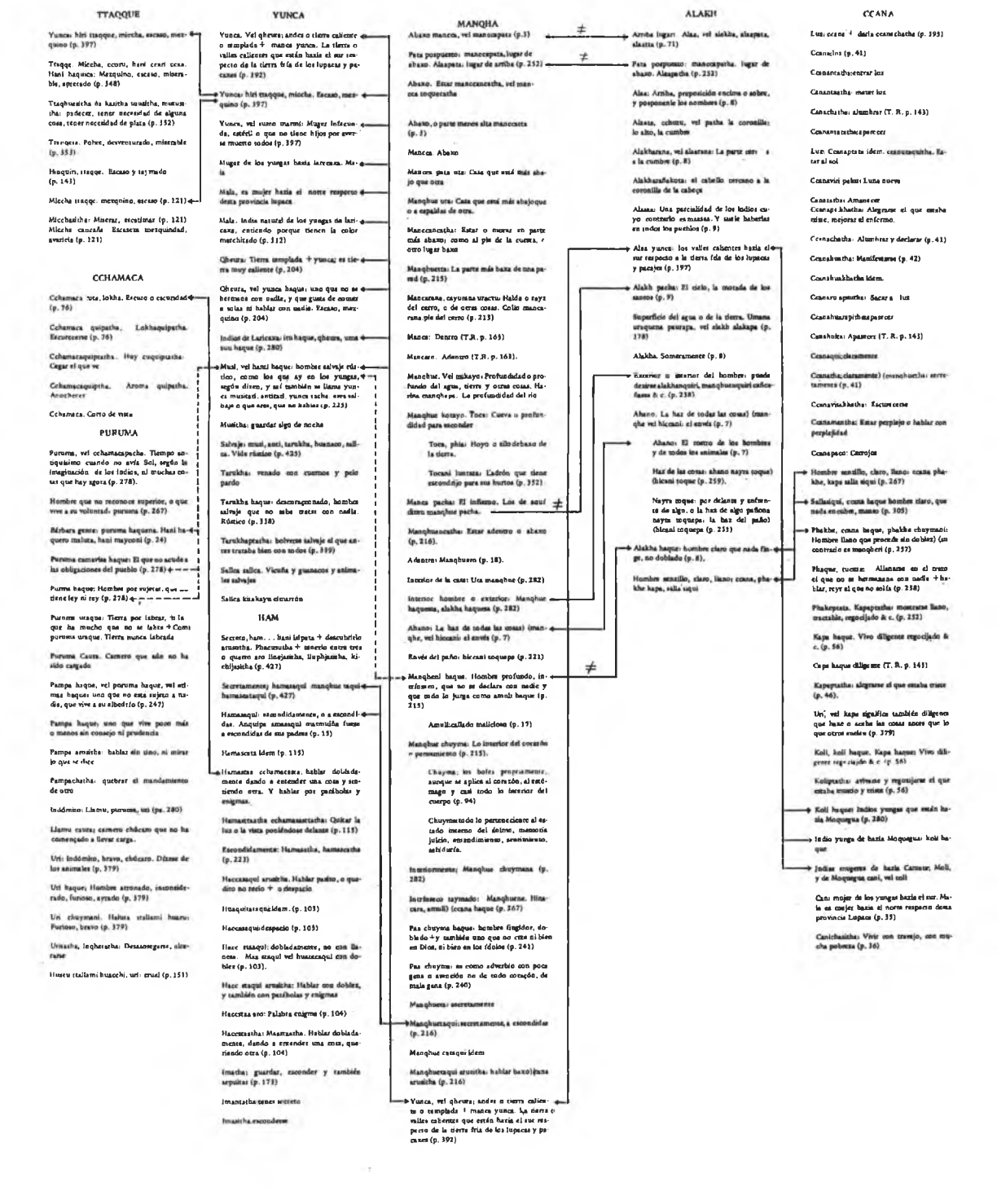
Sintiptatha: hazerse fuerte el que era flaco y también cobrar ánimo o esfuerco (p. 319)

Sinti chuymatatha: Animarse, haverse como hombre valeroso (p. 314)

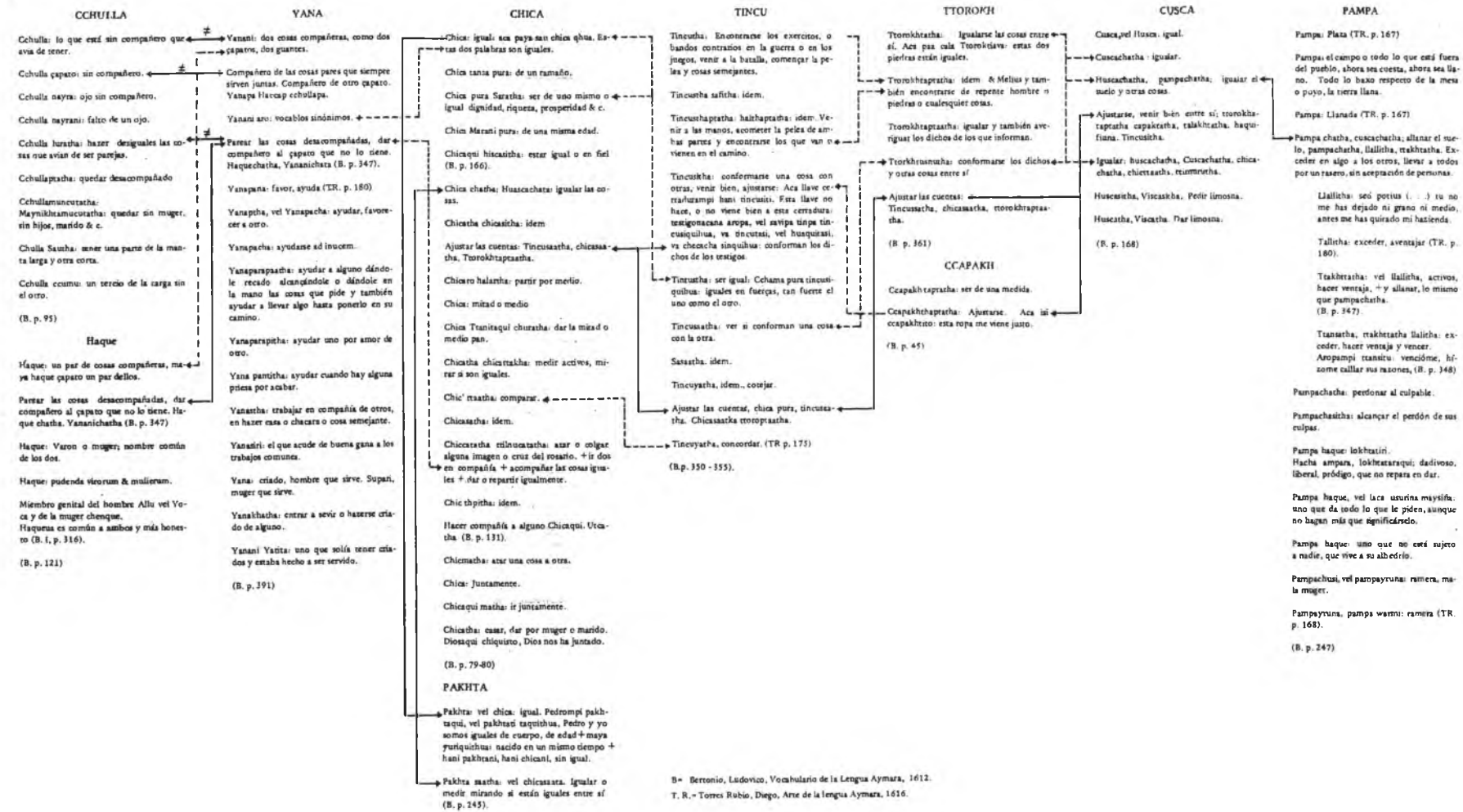
Valeroso, valiente; sinti cchama (p. 464)

Valentía: sinti cancaña. Cchamasijua (p. 464)

CAMPO SEMANTICO DE ALAKH-MANQHA

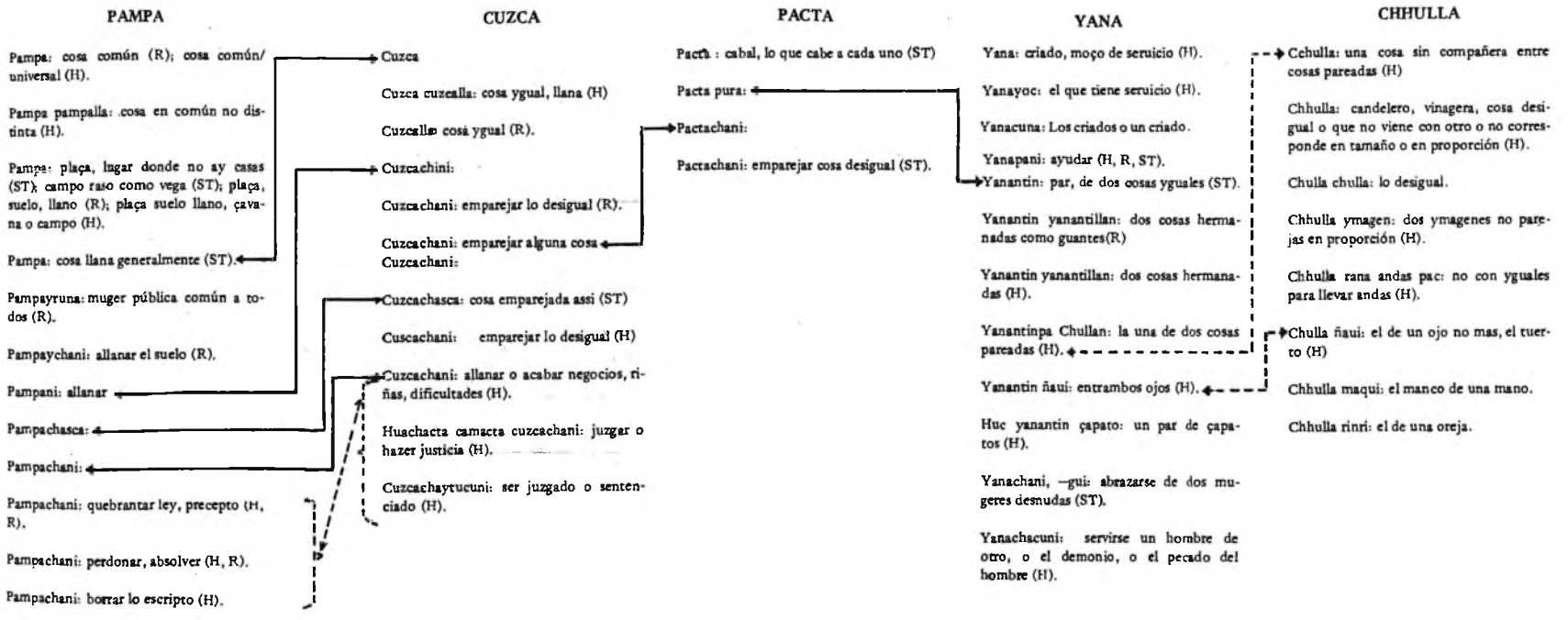


CAMPO SEMANTICO DE YANA EN AYMARA



CAMPO SEMANTICO DE YANA EN QUECHUA

(Tomado de Platt, 1976)



ST	Domingo de Santo Tomás	1560
R	Antonio Ricardo	1568
H	Diego Gonzáles Holguín	1608